



مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة اطروحات الدكتوراه (٢٥)

إِطْلَاحُ الْمُقْلِ فِي الْفَلَسَفَةِ الْمَرِيَّةِ

من واقمية أرسطو وأفلاطون
إلى إسمية ابن تيمية و ابن خلدون

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

اصلاح العقل في الفلسفة المربية

من واقعية ارسطو وأفلاطون
إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون



مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة اطروحات الدكتوراه (٢٥)

إصلاح العقل في الفلسفة المربية

**من واقمية أرسطو وأفلاطون
إلى إسمية ابن تيمية و ابن خلدون**

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

المرزوقي، أبو يعرب
إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون
إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون/ أبو يعرب المرزوقي.
٤١١ ص. - (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٢٥)
ببليوغرافية: ص ٣٩٧ - ٤٠٤.

يشتمل على فهرس.

١. الفلسفة العربية. ٢. الفلسفة الوضعية. ٣. أرسطو.
٤. أفلاطون. ٥. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم.
٦. ابن خلدون، ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن. أ. العنوان.
ب. السلسلة.

181.9

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة

عن اتجاهات يتيانها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ - لبنان

تلفون : ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعبي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: <http://www.caus.org.lb>

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى: بيروت، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٤

الطبعة الثانية: بيروت، آب/أغسطس ١٩٩٦

الطبعة الثالثة: بيروت، أيار/مايو ٢٠٠١

الأندلس

إلى أمّ يعرب ومراس
لجتها الأصيل وصبرها الجميل
أبو يعرب الرزوقي

المحتويات

إهداء	٥
مقدمة	١١
أولاً: إشكالية الكلّي ودورها في تاريخ الفكر العربي	١٣
ثانياً: مقدمات العلاج وشروطه	٣٠

القسم الأول الوضعية الفلسفية والإبستمولوجية

الفصل الأول : منازل الكلّي ومنطقها:	
أو كيف أصبحت الاسمية النظرية والعلمية	
غاية الفلسفة العربية	٤٧
أولاً : حركية الوصل والفصل ومنطقها	٤٧
ثانياً : العلاقة بين أنساق المرجعيتين:	
الافلاطونية والحنيفية المحدثتين	٥٣
ثالثاً : تصنيف الفلاسفة والتكلمين	
بحسب العلاقة بين الماهية والوجود	٥٩
رابعاً : انفجار الوصل في المرجعيتين واتصال حديهما	٦٦
خامساً : صلة عمل ابن تيمية وابن خلدون بالوضعية الحاصلة	٧١
سادساً : المثالية اللاهوتية والمثالية الناسوتية	٧٤

٧٦	: نسق منازل الكلي	سابعاً
٨٠	: الشرط الضروري والكافي لظهور الاسمية	ثامناً
	: عدم التلاؤم بين النظر والعمل	الفصل الثاني
٨٣	: الحاصلين فعلاً وما بعدهما التأسيسي في الفلسفة	أولاً
٨٣	: خاصيات الوضعية الحاصلة ومكوناتها	ثانياً
٩٥	: التداخل بين الوضعيتين المعرفيتين	ثالثاً
٩٩	: مناط النقد التيمي والخلدونتي للوضعية المعرفية	رابعاً
١٠٤	: علة النقد التيمي والخلدونتي للوضعية المعرفية	خامساً
١١٠	: مفارقات الموقفين التيمي والخلدونتي	سادساً
١١٤	: النقلة من الذاتية اللاهوتية إلى الذاتية الناسوتية	سابعاً
١٢٠	: التوازي بين علوم النظر وعلوم العمل	ثامناً
١٢٨	: تحديد مفهومات العلاج الأساسية	

القسم الثاني

الوجه السالب من الاسمية أو دحض الواقعية

	: من واقعية الرياضي والمنطقي إلى ذريعتها	الفصل الثالث
١٤١	: أو من عبادة الطبيعة إلى السيادة عليها	أولاً
١٤٤	: الواقعية النظرية عند أفلاطون وأرسطو	ثانياً
١٤٩	: الذريعية الرياضية والمنطقية المناسبة للواقعية	ثالثاً
١٥٢	: التوسط بين الواقعية والذريعية في النظر	رابعاً
١٥٧	: النقلة النوعية في الرياضيات العربية	خامساً
١٦٤	: العلاقة بين الصورية الرياضية والتجريبية النظرية	سادساً
١٧٣	: فلسفة هذه العلاقة عند ابن تيمية	سابعاً
١٧٩	: أصل النقد التيمي للفلسفة النظرية	ثامناً
١٨٩	: مدار الإشكال في الفلسفة النظرية الواقعية	الفصل الرابع
	: من واقعية السياسي والتاريخي إلى ذريعتها	أولاً
١٩٣	: أو من عبادة الشريعة إلى السيادة عليها	
١٩٧	: الواقعية العملية عند أفلاطون وأرسطو	

ثانياً	: الذريعية السياسية والتاريخية.....	٢٠٢
ثالثاً	: التوسط بين الواقعية والذريعية في العمل.....	٢٠٦
رابعاً	: النقلة التوعية في السياسات العربية.....	٢١٦
خامساً	: العلاقة بين الصورية السياسية والتجريبية العملية.....	٢٢١
سادساً	: شروط النقلة من الواقعية إلى الذريعية في العمل.....	٢٢٧
سابعاً	: فلسفة هذه العلاقة عند ابن خلدون.....	٢٣٣
ثامناً	: مقارنة بنيوية بين الواقعية والاسمية في العمل وعلومه.....	٢٤٢
تاسعاً	: مدار الإشكال الإستمولوجي في علم العمران.....	٢٤٨
عاشراً	: مدار الإشكال الأنطولوجي في علم العمران.....	٢٥٥

القسم الثالث

الوجه الموجب من الاسمية النظرية والعملية

الفصل الخامس	: فك الترابط بين العلم النظري والماهيات الذاتية للأشياء (أو الكلّي النظري).....	٢٦٣
أولاً	: طبيعة الكلّي الاسمي.....	٢٦٧
ثانياً	: جدول العقل النظري بدرجته البسيطة والمركبة.....	٢٧٣
ثالثاً	: طبيعة المعلوم في العلم عامة، لزوال البون الأنطولوجي بين الطبيعي والإنساني.....	٢٧٥
رابعاً	: الفرق بين نظرية العلم الواقعية ونظريته الاسمية.....	٢٨٢
خامساً	: المقابلة بين الذاتي واللازم ونفيهما الاسمي.....	٢٨٦
سادساً	: طبيعة العلم الاسمي وكيف تحصل المعرفة بواسطته.....	٢٩٢
سابعاً	: نظرية العلم الاسمية: مكوناتها الأساسية.....	٢٩٩
ثامناً	: الآليات الاجتماعية المفسرة للعلم بمعناه الاسمي.....	٣٠٤
تاسعاً	: تجاوز نموذجي الواقعية العملية.....	٣١١

الفصل السادس : فك الترابط بين العلم العملي

أولاً	: المرحلة المحددة لآليات النقلة من الواقعية إلى الإسمية العملية.....	٣١٥
ثانياً	: المرحلة المحددة للاسمية العملية وآلياتها.....	٣١٨
		٣٤٠

الحفافة

٣٨١	أولاً : تحقيب الفكر العربي
٣٨٧	ثانياً : طبيعة الإصلاحين
٣٩٧	المراجع
٤٠٥	فهرس

مُقَدِّمَة

أولاً: إشكالية الكلّي ودورها في تاريخ الفكر العربي

يعود اختيارنا لفلسفة ابن تيمية وابن خلدون ممثلين المنزلة الغاية التي انتهت إليها الفلسفة العربية، في تحديدها طبيعة الكلّي النظري والعملّي، إلى كونهما ينتسبان إلى الفلسفة بمعناها المعلوم في الحضارة اليونانية، ببعديها النظري والعملّي، انتسابهما إلى الكلام بمعناه المعلوم في الحضارة العربية بالبعدين نفسيهما. وإذا، فهما يمثلان غاية التقارب الذي انتهى إلى التطابق بين الثقافتين الفلسفية المقدّمة للنظر على العمل أساساً له، والكلامية المقدّمة للعمل على النظر أساساً له، أي بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين.

وتبيّن مراحل هذا التقارب كيف تمّ تجاوز المقابلة بين الفكرين الفلسفي والديني اللذين لم يبقا متخارجين أو متداخلين، بصورة تحافظ على ثبات كل منهما قبالة الآخر، أو تستثني الوحدة العميقة لما يعالجانه من إشكاليات تختلف صيغها باختلاف مدخلاتها: من العمل إلى النظر (الفكر الديني)، أو من النظر إلى العمل (الفكر الفلسفي). ذلك أن الفلسفة العربية ببعديها ذينك، لم يخلُ تنوعها من الوحدة الحية المحيطة بالتنوع إحاطةً تمثّلها بالقيام الذاتي، بحيث لم يعد بعضه دخيلاً عليه بفعل فيه من خارجه. كما تبيّن هذه المراحل كيف اتحد الفلسفي والديني اتحاداً أزال الفواصل بين الطبيعي والشرعي، وما بعد الطبيعي وما بعد الشرعي، فأصبحا منزلة حية للكلّي ذات وجهين: أحدهما تاريخي ناسوتي لا يخلو من تدخل اللاهوتي^(١)، وثانيهما ما بعد تاريخي لاهوتي لا يخلو من

(١) اتخذ تدخل اللاهوتي في الناسوتي شكلين: أحدهما مبدئي، والثاني ظاهري. فمن حيث المبدأ، =

تدخل النাসوتي^(٢).

وليس المراحل التي تنقلنا من بداية الفلسفة العربية (تخارج الثقافتين الفلسفية والدينية) إلى الوضعية التي صارت عليها عند فيلسوفينا (حيث تطابقت الثقافتان، رغم ادعاء الازدواج)، إلا مراحل تكونها على أنقاض الأفلاطونية المحدثة الهلنستية، باستنفاد جميع إمكاناتها وتجاوزها إلى نتائجها المرسومة في مكوناتها، بما هي شرط لها، وإلى مقدماتها بما هي شرط إمكاناتها، مما صير التجربة الفكرية العربية نزولاً من أفلاطون وأرسطو بما هما حدًا الأفلاطونية المحدثة إلى كل ما يجعلانه ممكناً، وصعوداً منها بتلك الصفة نفسها إلى كل ما جعلهما ممكنين، بحثاً فيهما - شرطين ونتيجتين - عن المبادئ التأسيسية للفعالية النظرية والفعالية العملية، اللتين استأنفتا عملهما بفضل ما ولدته الحنيفية المحدثة من حضارة جديدة في المشرق، بما هو مهد التمازج الحضاري الفلسفي والديني وتوابعه من العلوم العقلية والنقلية في النظر والعمل، حتى في شكل تصادمي.

وخلال هذه التجربة التي دامت ثمانية قرون - من السابع إلى الرابع عشر^(٣) - استوعب الفكر العربي الأفلاطونية المحدثة الهلنستية واستنفد جميع إمكاناتها في استعمالها لفهم مدونة الإسلام، بما هي مرجع النظر والعمل عنده، وفي سعيه إلى فهمها (أعني

= يعين اللاهوتي في الناسوتي، تاريخياً، بواسطة المعنى العام للخلافة (آدم وأبناؤه خلفاء الله في الأرض)، والمعنى الخاص لها (المصطفون من البشر وخاصة الأئمة عند الشيعة، والأولياء عند المتصوفة). أما من حيث الظهور، فيتمثل في التأيد الإعجازي للأنبياء في أفعالهم، وأفعالهم، وفي الكرامات الصوفية.

(٢) اتخذ التدخل الناسوتي في اللاهوتي شكلين كذلك. أحدهما يؤسس التدخل اللاهوتي في الناسوتي ويستند إليه، ويتعلق بأساس الخلافة العامة (الإنسان بما هو غاية أسمى حتى من الملائكة، جعلت وجوده ذا أثر في سلوك الرب). ويتعلق كذلك بأساس الخلافة الخاصة (الحقيقة المحمدية عند ابن العربي والإنسان الكامل، والأئمة والمسيح ابن الإله). ولا يمكن أن يكون للتدخل الناسوتي في اللاهوتي أشكال ظهورية لأنه غير ظاهر إلا في شكله المقابل، حيث يكون التأيد الإلهي، ظهوراً، دليلاً على منزلة الإنسان عنده، ومظهراً من مظاهرها، لكون التأيد من أجلها. وحصيلة التداخل بين اللاهوتي والناسوتي حصول التداخل بين التاريخ وما بعد التاريخ، وزوال التوالي بين ما قبل الدنيا، والدنيا وما بعدها، وخاصة عند اخوان الصفا، في حديثهم عن الإنسان بما هو مواصل لعملية الخلق، وعن البعث الأصغر، بما هو غير منتظر لنهاية الدنيا؛ بحيث إن الأخيرة معاصرة للأولى، والأولى معاصرة لما قبلها أعني الوجود المتقدم على الخروج من الجنة والإجتماع.

(٣) وقبل هذه القرون الثمانية، القسمة إلى خمس فترات على النحو التالي:

- ١ - السابع والثامن: عصر تكون الكلام والتصوف الوصليين والعلوم النقلية.
- ٢ - التاسع والعاشر: عصر تكون الفلسفة الوصلية بفرعها والعلوم العقلية.
- ٣ - الحادي عشر: عصر الانفجار في الحنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة.
- ٤ - الثاني عشر والثالث عشر: عصر الفصل في الحنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة.
- ٥ - الرابع عشر (والخامس عشر): عصر الاسمية العربية عند ابن تيمية (وتلميذه المباشر، ابن القيم) وعند ابن خلدون (وتلميذه غير المباشر، ابن الأَرَزَق).

الأفلاطونية المحدثة نفسها)، بما هي مرجع ثاني للنظر والعمل، بواسطة مدونة الإسلام. فكانت الأفلاطونية المحدثة الهلنستية، بالمتزلة التي حددتها للكلية ولبعد النظرية (طبيعة المعلوم بما هي طبيعة الوجود)^(٤)، ولبعد العملي (طبيعة المعلوم بما هي قيمة الوجود ومنزله)^(٥)، الأفق الذي تعذر الخروج عنه وعليه، قبل الذهاب في جميع الاتجاهات الممكنة منطقياً لاستفادها. وهذه الاتجاهات يمكن حصرها، نسقياً، في ما أطلقنا عليه اسم الأفلاطونية المحدثة العربية^(٦): الوصلية بفرعها الأفلاطوني (الصفوية) والأرسطي (المشائية)، والفصلية بفرعها، الأفلاطوني (الاشراقية) والأرسطي (الرشدية)، رابطين ذلك بشرط أعمق منه أطلقنا عليه اسم الحنيفية المحدثة العربية^(٧): الوصلية بفرعها (الكلام والتصوف الأولان بفرعيهما قبل الغزالي)، والفصلية بفرعها (الكلام والتصوف الثانيان بفرعيهما بعد الغزالي)، لكي تتمكن من تحصيل خارطة الفلسفة العربية بنوياً وتاريخياً، إلى حدود المرحلة التي انتهت إليها عند فيلسوفينا ابن تيمية وابن خلدون، في محاولتهما الاصلاحية بوصفها خاتمة العصر الوسيط، وفاتحة النهضة العربية، بعد المرحلة المجهولة التي يُطلق عليها عادة اسم عصر الانحطاط، والتي امتدت من نهاية الرابع عشر إلى نهاية الثامن عشر^(٨).

(٤) الاتحاد بين طبيعة المعقول النظري وطبيعة الموجود بما هو طبيعة، هو عين القول بجوهرية المعقول النظري، سواء وضعناه محايثاً أو مفارقاً. ويتقضي ذلك وحدة الطبيعة بين العقل والوجود، كما يبرز في نظرية الفيض التي هي إيجاد بالعقل، أو تعقل لإيجادي، وذلك قبل التقل إلى حصول الوحدة بينهما حصولاً جذلياً في فلسفة هيجل.

(٥) الاتحاد بين طبيعة المعقول العملي ومنزلة الموجود، بما هو قيمة، هو عين القول بجوهرية المعشوق العملي، سواء وضعناه محايثاً أو مفارقاً. ويتقضي ذلك وحدة المعقول والمعشوق والوجود كما يبرز في نظرية العقل الذي هو المعقول والمعشوق والموجود أو الفعل المطلق. انظر مقالة الام - ٧ - من: المتأيقظ لأرسطو.

(٦) الأفلاطونية المحدثة هي الشكل الذي عرفت به الفلسفة في الحضارة العربية وما يتبعها من علوم وممارسات تابعة لها، يلتقي فيها السحر والتنجيم والسيما، والتقنيات الآلية والرمزية عامة؛ وهي كذلك المنظار الذي من خلاله عُرِفَت الفلسفات اليونانية الأخرى، وحددت بالإضافة إليه وانطلاقاً منه. وظل هذا المنظار بين كل قراءات التاريخ الفلسفي وانتمائه إلى حد آخرها، أعني المثالية الألمانية.

(٧) اعتمدنا هذا الاسم عنواناً لجميع المحاولات الفكرية الكلامية والصوفية التي تضع صراحة أن مدونتها المرجع هي القرآن والحديث، بوصف الإسلام الدين الحنيف المحدث أي العودة إلى الدين الحنيف بعد التوراة والإنجيل، وتحريفهما المشار إليه في القرآن.

(٨) تُعد هذه القرون الأربعة، التي يمكن أن تُرَد إلى اثنين فقط (لكن الخامس عشر ليس بعد منقطعاً، والثامن عشر بعد عصر الاستئناف الفعلي للنهضة)، عصر انحطاط في العالم الإسلامي بالمعنى الذي يُحكم له أو عليه بمقاس ما آل إليه قلبه، أعني الأمة الحاملة لرسالته، أو البعد العربي منه بعد سيطرة الخلافة العثمانية على الأرض العربية. لكن النشاط الفكري والحضاري والاقتصادي والعسكري، رغم رجحان كفة الغرب، لم يتوقف؛ وإذا، فهذه القرون الأربعة بحاجة إلى الدراسة التقويمية، قبل الحكم عليها نهائياً بأنها عصر انحطاط، أو على الأقل، إلى إبراز أنها تنحصر في قرنين هما السادس عشر والسابع عشر، لما أشرنا إليه من المعطيات.

ويُبنّ بنفسه أن هذه الاصطلاحات المتعلقة بالأفلاطونية المحدثة العربية الواصلة والفاصلة بفرعيهما، وبالحنيفية المحدثة الواصلة والفاصلة بفرعيهما، لكونها مصطلحات، لا شرعية لها إلا بمقدار جدواها المنهجية، أعني أن وظيفتها المنهجية تتمكّن من تحليل مكونات التجربة الفكرية في الحضارة العربية، ومن تحديد منطق تطورها. وإذ ليس لوجودها من مبرر غير تلك الجدوى، فنحن لا نعتبرها فلسفات أو أديان قائمة الذات، وإنما هي اتجاهات أو ميول الوظيفي. فنحن لا نعتبرها فلسفات أو أديان قائمة الذات، وإنما هي اتجاهات أو ميول موجودة صيرناها، بحصرها، مفهوماتٍ تحليلية متضاربة ومتحادة وقادرة على تحديد ما يجري بينها من تفاعلات^(٩). ولكن ذلك لا يعني أنها تصورات تحكّمية، إذ لو كانت كذلك لفقدت فاعليتها المنهجية، وهي، فضلاً عن كونها متداولة بين المدارس الفكرية في شكل عناوين، وأحياناً اتهامات متبادلة، تبدو ضرورية لفهم ما جرى من أحداث كبرى، مثّلت منعرجات الفكر العربي، إذا قيس بتحديد المنزلة التي يشغلها الكلي النظري، والكلي العملي في الوجود، بعد تصادم الفلسفة والكلام الخارجي وتداغمهما الباطني سكونياً أولاً، ثم حركياً بفضل التُخَرُّج التبادلي اللامتناهي إلى التقارب فالتطابق بين المذهب الديني من العمل إلى النظر، والمذهب الفلسفي من النظر إلى العمل، بما هما ضربان من ضروب الوصل بين الطبيعي والتاريخي^(١٠).

ثم إن شرعية مثل هذا العمل هي عينها شرعية العمل العلمي عامة. فالعلم، بمعناه الاجتهادي، لا يدّعي البلوغ المطلق والنهائي إلى حقائق الأشياء، بل هو يعدّ غاية يكون

(٩) ومع ذلك، فمن الصعب مواصلة الاعتقاد أن الوحدة المادية للدولة الإسلامية تعني بالضرورة عدم تعدد الدين الإسلامي. فالسّنة، بجميع فرقها، تختلف اختلافاً جوهرياً عن الشيعة، بجميع فرقها، مهما تقارب المحتلون من الفريقين؛ وذلك لما سنرى من مبادئ جوهريّة متقابلة تجعلهما دينين مختلفين، اختلاف الكاثوليكية والبروتستانتية، أو أشد.

(١٠) ومعنى ذلك أن مصدر تقديم العمل على النظر في فهم التاريخ الإنساني هو خاصية الفكر الديني الكلامي، حيث يفسر التاريخ إما بدينامية لاهوتية أو بدينامية ناسوتية (أو حتى، بعد التعميم، بالصدام والجدل والدينامية الميتافيزيقية بين مكونات مادية أو مثالية للوجود). ولكن ذلك فقد ذكره الأسطورية في الكوسموغونيات القديمة، وذكره الكلامية في السوسيوغونيات الحديثة. وهما يصيحان مفهومين إذا أعدناهما إلى جذورهما الأسطورية اليونانية (الحرب بين إله الحب وإله الكراهية في الميثولوجيا، وتفسير تكوّن الكون وتهديمه بهما، في الفلسفة المتقدمة على سقراط)، أو إلى جذورهما الدينية (الحرب بين الشعوب أو طبقات المجتمع الواحد، أو بين المجتمعات المختلفة في الأديان الشرقية عامة، والسامية خاصة، حول خيرات الدنيا بوصف بعضهم وارثاً إياها وبعضهم غير جدير بهذا الإرث)؛ بحيث إن الحديث عن الجدلية التاريخية، بالمعنى الاقتصادي للكلمة، يُقدّم من مبتذلات التصور الديني في التوراة والقرآن؛ وهي ليست، كما يُظن، مناقضة لهما بل هي مستندة منهما. ولا خجل لمن يقول بهما في الفكر الديني. والمناقضة - إن وجدت - تتعلق بحصر الوجود الإنساني فيهما، ظناً أن الطبيعة ليس لها ما بعدها، وأن التاريخ ليس له ما بعده الذي هو ما يطبقه الدين عندما يرفض التصور الإرجاعي للفلسفة المادية.

إدراكها حدّاً لمسيرة لامتناهية، وهو يحاول وضع نماذج تفسيرية تتداني من هذه الغاية بلا نهاية، لاستحالة التوافق بين النموذج التفسيري والظاهرة المفترسة.

فإذا كان هذا فعل العلم مع الموضوعات التي هي غيره - طبيعية كانت أو إنسانية - فمن باب أولى أن يكون سلوكه مع ذاته مثيلاً لسلوكه مع غيرها. ذلك أن هدفنا، في هذه الرسالة، هو وضع نموذج تفسيري فلسفي لنماذج التفسير الفلسفية التي أدت إلى الحل الاسمي في مسألتي النظر والعمل، وذلك خلال المرحلة العربية من تاريخ الفكر الإنساني. هذا النموذج يحكم له أو عليه بجدواه المنهجية، ونتائج العلمية المتمثلة خاصة في التحديد الواضح لما جرى في موضوعه من أحداث، جعلته يكون ما كان بدءاً بالمنزلة الواقعية للكلي، وختماً بالمنزلة الاسمية التي حدّدها فيلسوفانا تحديداً يستهدف إصلاح العقل النظري من أجل الإصلاح الروحي (ابن تيمية) وإصلاح العقل العملي من أجل الإصلاح السياسي (ابن خلدون).

ولما كان وضع النماذج يقتضي نظرية في الأصول^(١١) أو العناصر، ونظرية في قوانين العلاقات التي تصل بينها، صار أفضل مثال للنموذج التفسيري بهذا المعنى، هو علم الكيمياء، فتحديد الأصول وتحديد تفاعلاتها يخضع لمبدأ المشكلة بين ما يجري في نسق الأصول، وما يجري في نسق الظاهرة، ما أمكنت المشكلة. وذلك ما نسعى إليه في تحليل مكونات التجربة الفكرية العربية ببعديها الفلسفي والديني، وتحليل تفاعلاتها بالصورة التي نقلتها من وضعية البداية، أعني مدونة الأفلاطونية المحدثة الهلنستية ومدونة الإسلام (القرآن والحديث)، بما هما مرجعا التعامل مع النظر والعمل في المجتمع الإسلامي، إلى الوضعية الوسيطة الناتجة منها، أعني الأفلاطونية المحدثة العربية والحنيفية المحدثة العربية بمرحلتيهما، إلى الوضعية الغاية التي أطلقنا عليها اسم الإسمية العربية ببعدها النظري عند ابن تيمية وبعدها العملي، عند ابن خلدون. وهذه الوضعيات الثلاث هي التي تمثل مادة أبواب الرسالة الثلاثة: فالأول يتعلق بالمحددات البنوية والتاريخية لوضعية الانطلاق، ويتعلق بالأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العريتين، وخاصة بمرحلتيهما الوصلية والفصلية؛ والأخيران يتعلقان بالوضعية الغاية، أو الاسمية العربية ونتائجها.

ولا يمكن أن يكون هذا التفسير دقيقاً إذا اقتصر على مجرد العرض التاريخي الخارجي لأحداث فكرية لا نحصل منها الضرورة العقلية الداخلية التي تثلل التطور الطارئ، خلال استيعاب وضعية البداية، واستنفاد إمكاناتها في النظر والعمل، امتيعاً واستنفاداً كانا ثنائيتين

(١١) نستعمل مصطلح «الأصول» بمعناه الذي له في كتاب أفيلس الأصول وهو يفيد: العناصر القضية التي يكون بعضها موضوعاً وبعضها مبرهناتاً عليه للدراسة ما يجر عنها من قوانين رياضية صالحة لذاتها، وصالحة في غيرها من العلوم أساساً علمياً، وأداة منهجية.

المسار وهو المسار الذي صيّر مضمونها مضموناً للكلام الشيعي، وشكلها شكلاً للكلام السني، وذلك بحسب حركية سنحاول فك خيوطها وشبكة علاقتها فكاً يُفسّر أحداث هذا التاريخ، بما هي تيناتاً لمازل الكلي. وتتسبب خيوط هذه الحركية إلى عاملين بنيويين حكما استعمال المدونتين المرجع اللتين استند إليهما الفكر العربي، أعني مدونة الأفلاطونية المحدثة الهلنستية (الفلسفة والعلوم والتوابع السحرية والتنجيمية والسيمايية)، ومدونة الإسلام (القرآن والسنة وتوابعهما في الممارسة والتصور) بوصفهما الرصيد الفكري المرجع الذي وقع التعامل معه وبه مع النشاط النظري والعمل في النظر والعمل، أعني مع الفعلين اللذين لا يخلو منهما مجتمع، سداً للحاجات النظرية والعملية، خلال وجوده التاريخي. فكانا المرجع البداية، ومعين التأويل لكل ما عداهما، تحديداً للحلول الموجودة فيهما أو في غيرهما المضاف إليهما، كما هو الشأن في الحضارات ذات السند المرجعي المعلوم، إذ لا وجود لتعامل مباشر مع الموجودات في ذاتها.

ولمّا لم يكن غرضنا الانغماس في الجدل حول طبيعة التفاعل بين المدونات المرجعية في النظر والعمل، والوضعيات التي كانت موضوعاً للنظر والعمل، أعني الجدل حول طبيعة التفاعل بينهما، بغاية تحديد التابع والتبوع، فإننا سنقتصر على التحليل البنيوي للمدونتين المستند إليهما، في هذا التفاعل، ما دام المطلوب تفسيره ليس العلاقة العمودية بين المدونات والوضعيات الخارجية. بل هو العلاقة الأفقية بين المدونات وما آلت إليه من تصورات. لذلك فإن تجنب الانجذاب إلى الجدل حول العلاقة العمودية بين المدونات وظروفها سيبعدنا عن محاولات الإرجاع العقيم، مثالياً كان^(١٢)، أو مادياً^(١٣)، أو جدلياً ذا ميل مثالي^(١٤)، أو جدلياً ذا ميل مادي^(١٥)، وهي جميعاً الخيارات التي تمثل في عصرنا، جوهر النكوص الفكري، إلى البدائل الفلسفية الممكنة من منظار أفلاطوني محدث مطعّم بالتوراتية المحدثة، فرضته الأفلاطونية المحدثة الجرمانية المعاصرة.

وفعلًا، فالبحث في هذه العلاقة العمودية بين المدونات والوضعيات الخارجية التي تتعلق بها، منافع للهدف المقصود في محاولات التفسير. فإذا كان التفسير يعني وضع نموذج

(١٢) الإرجاع المثالي هو نسبة الفاعلية إلى الصورة، والانفعالية إلى المادة في الوجود عامة، وفي التاريخ الإنساني خاصة. ويوازي ذلك في التاريخ نسبة الفاعلية إلى العقل الإنساني ونسبة الانفعالية إلى الظروف المادية الداخلية والخارجية التي يقع فيها فعله: وهذا هو الغالب على المثاليات غير الجدلية.

(١٣) الإرجاع للمادي، وهو المقابل للأول، وهو الغالب على المادية غير الجدلية.

(١٤) الإرجاع الجدلي المثالي، يدخل التفاعل مع الإبقاء على أولوية العامل الروحي والعقلي، ويمثله هيغل خاصة، وهو تجاوز للأوليين من منطلق الأول.

(١٥) الإرجاع الجدلي المادي، عكس المتقدم عليه، وهو تجاوز للأوليين من منطلق الثاني، ويمثله ماركس خاصة.

بسيط، بالمقارنة مع الظاهرة المفشرة، يكون بعناصره وعلاقاتها مشاكلًا للظاهرة غير البسيطة التي هو نموذج لها، فكيف يمكن عندئذ أن يكون تفسير التماذج التفسيرية بالعودة إلى حلول ميتافيزيقية حول طبائع العلاقات العمودية بين الظواهرات ونماذجها التفسيرية؟ أليس ذلك إدماراً عن المهمة المستهدفة واقتصاراً على المصادرة على المطلوب: إذ هو يعود إلى تفسير الشيء بذاته، وهو شكل جديد من الإحيائية الروحانية أو للمادية سيطرت على نكوص الفلسفة المعاصرة للأفلاطونية الحديثة المزوجة بالتوراتية الحديثة في الفلسفة الألمانية عند هيجل وعند أتباعه المثاليين، ومعارضيه الماديين^(١٦).

لذلك سنقتصر على تحديد إشكالية الكلي النظري والعملي في الفلسفة العربية، كما تعينت أفقياً في الوضعيات الفلسفية التي كان مآلها الأخير المعالجة النظرية عند ابن تيمية (ونماذجها العملية)، والمعالجة العملية عند ابن خلدون (ونماذجها النظرية)، في القرن الرابع عشر، علاجاً فلسفياً، بالمعنى المتجاوز للتخارج بين العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي، والعلوم العقلية وما بعدها الكلامي.

ويقتضي هذا التحديد دراسة التفاعلات التي حصلت بين الأفلاطونية الحديثة العربية، خلال تدرجها إلى أن صارت، في بعدها الأفلاطوني، مضموناً لكلام مجموعة من الفرق الإسلامية، أعني فرق الشيعة، وإلى أن صارت، في بعدها الأرسطي، شكلاً لكلام مجموعة من الفرق الإسلامية، أعني فرق السنة، وبين الحنيفية الحديثة العربية، خلال تدرجها إلى أن صارت، في بعدها الإنجيلي، شكلاً لكلام مجموعة من الفرق الإسلامية، أعني فرق الشيعة، وإلى أن صارت، في بعدها التوراتي، مضموناً لكلام مجموعة من الفرق الإسلامية، أعني فرق السنة: بحيث كانت النتيجة الحاصلة من هذين التدرجين هي اجتماع المضمون الأفلاطوني والشكل الإنجيلي عند الشيعة، واجتماع الشكل الأرسطي والمضمون التوراتي عند السنة. وتلك هي البنية الأساسية لفرعي الإسلام الأساسيين في جميع وجوه فكره ووجوده التاريخي.

وقد امتد هذان التدرجان مدة دامت، عملياً، من بداية القرن الثاني للهجرة إلى نهاية القرن السابع. ومعنى ذلك أن القرن الأول والقرن الثامن مثلاً مرحلتان الاستعداد للأخذ بالأفلاطونية الحديثة ولصياغة الحنيفية الحديثة (الأول)، والاستعداد للقطع معها لوضع أسس الاسمية (الثامن). وإذا، فهما حاشيتا الظاهرة التي تمكن من فهمهما، أعني ظاهرة الأفلاطونية الحديثة والحنيفية الحديثة العريبتين، من حيث هما محدثتان لمنزلة الكلي النظري والعملي التي تعتبر عمل ابن تيمية وابن خلدون محاولة للقطع معها، سعياً إلى تحديد منزلة للكلي مقابلة

(١٦) وخاصة فيروباخ وماركس.

لها: هي المنزلة التي أطلقنا عليها اسم المنزلة الاسمية^(١٧).

ولكي نفهم ما حدث، خلال هذه المرحلة الممتدة من بداية القرن الثاني (تعريب التعليم العقلي بعد الإدارة) إلى نهاية القرن السابع (اندماج التعليم العقلي في التعليم التقني اندماجاً كاملاً)، أعني المآل الذي جعل الفلسفة، بما هي فلسفة عملية أو موظفة عملياً خاصة، تصبح أداة تحقيق لباطن الشريعة، فتتحول إلى كلام شيعي، وبما هي فلسفة نظرية أو موظفة نظرياً خاصة، تصبح أداة تحقيق لظاهر الشريعة، فتتحول إلى كلام سني، رأينا من الضروري أن نحلل بنية الأفلاطونية المحدثة والحنيقية المحدثة ودورهما في تحديد منزلة الكلبي النظري والعلمي؛ ذلك أن هذا المآل ما كان ليكون على ما هو عليه، لو لم يكن مرسوماً في بنيتهما بما هي تساند حديثهما، أعني الأفلاطونية والأرسطية (بما هما حدان للأفلاطونية المحدثة من منظارها) والتوراتية والإنجيلية (بما هما حدان للحنيقية المحدثة من منظارها).

ولن يغني القول بأن النصوص المنحولة على أرسطو هي التي حددت هذا المآل^(١٨)،

(١٧) المقصود بالمنزلة الاسمية، المنزلة النافية للقفز من العموم إلى الكلية، وذلك على مستويين: معرفي ووجودي.

الأول، نفي القفز من العموم إلى الكلية، في المعرفة، تَجَنُّباً للبُذرة التي تتولد منها جميع الميتافيزيقيات القائلة للنظر والعمل. فالعام هو دائماً مشترك محدد بين الأعيان، فإذا اعتبرناه كلياً جوهرنا هذا المشترك، واعتبرناه طبيعة للأعيان، ونفتياً أن يكون بعضها ما يزال خارجاً عنه. وبذلك نغلق التجربة وننتهي زيادة العموم، تثبيتاً للكلية الجوهرية (وهو معنى التواطؤ). فإذا كان هذا العمل مجرد فرضية لتحقيق التصنيف والتعريف، بأن نضع أن مفهوم هذا العموم مجرد حصر مؤقت لما صدقه، كان ذلك أداة منهجية مفيدة، بشرط الاستعداد لإعادة فتحه توسيعاً للماصدق أو تضيقاً له. أما إذا اعتبرناه تحديداً لطائفة عناصر الماصدق، فإننا، عندئذ، نجعل من المفهوم التعريفي صورة جوهرية لها، ونفني كل إمكانية لتغيير علمنا، ما دام العموم الذي بلغنا إليه قد صار كلياً ذاتياً للموضوع المحدود بذلك المفهوم.

الثاني، نفي القفز من العموم إلى الكلية في الوجود. فإذا زعمنا أن مفهوم الحد هو طبيعة ماصدقه، فإننا نكون قد زعمنا أن العام صار كلياً موجوداً بحق، سواء وضعناه مفارقة (أفلاطون) أو محايياً (أرسطو)، وأصبح العموم اللفظي والذهني كلياً صورياً موجوداً وراءهما. وخاصية مثل هذا الكلّي أنه يضع للعموم حدوداً لا يتعداها، هي حدود التواطؤ الجوهرية الذي يجب أن يكون ثابتاً. لكن العموم، إذا كان المقصود منه، العلاقة المتناسبة عكساً بين المفهوم والماصدق، فإنه يصبح أمراً دائماً الحركة ولامتناهي الدرجات، فيمكن أن نتصور تزايد عناصر المفهوم إلى ما لانهاية، وتناقض عناصر الماصدق إلى ما لانهاية، إذ إن العام، بما هو درجة معينة من العموم ليس إلا صنفاً مفتوحاً بمقدار انفتاح وجوه الشبه بين عناصر ماصدق مفهومه. وليس هذا التشابه بين عناصر الماصدق تماثلاً، بل هو تشابه في بعض المعطيات في المقام، وعدم تشابه في ما غرضنا عنه الطرف من الاختلاف. إنه، إذًا، إضافي إلى ما اعتبرناه من اختلاف، وما تفاضينا عنه من اختلاف. ومن ثم، فلا وجود لصور جوهرية، لعدم ذاتية هذه الخصائص المعبرة، أو لطابعها الإضافي إلى غرض التصنيف. وتلك هي نظرية العموم الكلامي بصورة عامة، وهي التي يجهزها الفلاسفة نقياً للعقل لنهية الثاني.

(١٨) استشهد ييار دوهام برأي رنان أورده في الجزء الذي خصصه لمصادر الفلسفة، من كتابه: ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية أبو يعرب المرزوقي (قرطاج: بيت الحكمة، ١٩٨٩)، وقد جاء في هذا الرأي: «وَقِيلَ =

أو حالت دون إدراك الفلسفة اليونانية المتقدمة عليها من غير منظرها^(١٩)، أو القول بأن الحاجة العقدية والتوظيف السياسي المباشر هما اللذان استوجبا التغافل عن الطابع المحول لهذه النصوص، إذ حتى لو سلمنا بهذين الرأيين، فإن ذلك لا يشفي غليل السائل عن علة وضع هذه النصوص، قبل^(٢٠) المرحلة العربية أو في عصرها، وعن علة تقدم حركتي الوصل والفصل بين الأفلاطونية والأرسطية عليها، وتأخرها عنها^(٢١)، إذا لم يكن التدبير الباطن للأفلاطونية المحدثة هو عينه التدبير الباطن لحديثها الأفلاطوني والأرسطي. كما أن وجود الحركية نفسها الواصلة والفاصلة بين حدي الحنيفية المحدثة، أعني الحد التوراتي والحد الإنجيلي، لا يمكن أن يكون وليد الصدفة، بل هو، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى الأفلاطونية المحدثة، دليل على كون التدبير الباطن للحنيفية المحدثة هو عينه التدبير الباطن لحديثها، كما تعيّن فيها، وكما هما في ذاتهما.

ولما كانت الأفلاطونية المحدثة في مرحلتها الهلنستية والعربية، وكذلك في مرحلتها اللاتينية والألمانية^(٢٢) قد راوحت بين الوصل والفصل بين أفلاطون وأرسطو من منظار أفلوطيني، فإن سر هذا التوتر الدائم وغير الظرفي يجد أساسه في الحلين الحدين الأفلاطوني

= العرب الثقافة اليونانية كما بُلّغَتْ إليهم. والكتابان اللذان يميّزان أصدق تعبير عن هذا الانتقال هما كتاب أثولوجيا أرسطو المحول - وهو كتاب يمكن أن نحسبه من تأليف عربي - وكتاب الخير المحض الذي طبع للمدرسة كلها بطابعه اللامحدود. وقد حافظت الفلسفة العربية دائماً على أثر هذا المصدر، ولا تخلو أية خطوة خطتها هذه الفلسفة من تأثير فلاسفة الاسكندرية، (ص ١٣٥ الترجمة العربية).

(١٩) وهو ما جعل دوهام يؤكد عجز ابن رشد عن التخلص من الأفلاطونية المحدثة. المصدر نفسه، ص ٣١٢ وما بعدها.

(٢٠) إذ إن أصلي أثولوجيا أرسطو والخير المحض معلومان. لكن تاريخ الوضع والواضع وظروف الوضع ودوافعه، كل ذلك من الأمور المجهولة؛ ويمكن، إذا ربطنا ذلك بمنطق منازل الكلي، أن نتحدد ضرورة هذا الوضع بصرف النظر عن كيفياته وظروفه. فالوساطة بين منزلتي الكلي الفلسفتين ومنزله الدينيتين تحتاجان إلى ما هو من جنسهما. (٢١) لا يحتاج تقدم هذه الحركية على الفلسفة العربية وتأخرها عنها إلى كبير استدلال: فالأفلاطونية المحدثة الهلنستية واللاتينية عرفناها واستندنا إليها. ولا خلاف في ذلك في التسليم بهذه الحقيقة، إذ كنا في المرحلتين، مثل العربية، تتضمن هذه التيارات وصراعاتها. بل وحتى المرحلة الجرمانية، فإنها تتضمن التقاطب نفسه.

(٢٢) القول بوجود أفلاطونية محدثة ألمانية بعد اللاتينية يحتاج إلى إثبات. وقد أعلقت على هذه الأفلاطونية المحدثة اسم الكوص المعاصر عند هيجل وماركس. وإذا كان هيجل صريح التسليم بالانتساب الإيجابي إلى الأفلاطونية المحدثة والتوراتية المحدثة، جمعاً للأفلاطونية والإنجيلية، فإن ماركس كذلك صريح التسليم بالانتساب السالب إليها، جمعاً للأرسطية والتوراتية؛ وهو انتساب سالب اتخذ شكل النقص للهغلة في بعدها الأفلاطوني والإنجيلي، وشكل الإثبات للمادية الأرسطية المحدثة، وللمادية التاريخية التوراتية المحدثة. ولولا خشية الخروج عن موضوعنا والالتزام به لا نقدره، لأثبتنا ذلك بالنصوص من أعمالهما؛ وهي بيّنة لمن أطلع على فلسفتهما، وكان متخلصاً من تقديس الفصل بين الفلسفي والديني المزعوم، عند معتنقي هذه الفلسفة التي هي دينية إلى الأبدان!

والأرسطي اللذين ولّدَا هذا التجاذب والتنافر بينهما فحدّدا التدبير الداخلي للأفلاطونية الحديثة العربية الوصلية بفرعيها: المثالية والصفوية، والفصلية بفرعيها: الإشرافية والرشدية.

وفي عمق هذه المراحل المحدّدة تاريخياً بنية الأفلاطونية الحديثة العربية، ومكونات حديها الأفلاطوني والأرسطي، نجد الأساس العميق الذي يَنبُتُ عليه الوصل والفصل الفلسفي، فيبرز منه بروزُ الصورة على خلفيتها، أعني الحنيفية الحديثة العربية بمرحلتها الوصلية والفصلية وبمكونات حديها التوراتي والإنجيلي، بحيث أصبح المسار ذا بعدين: فلسفي وديني ضرورة، يبدآن متفصلين، وينتهيان، متواصلين، مما يجعل الوصل بين حديّ كل منهما فصلاً بينهما، والفصل بين حديّ كل منهما، وصلاً بينهما، كما سنرى. وعند زوال الأزواج المتفاصيل وحلول الاتحاد المتواصل، يصبح العلاج الفلسفي الخالص علاجاً دينياً خالصاً في الوقت نفسه لمنزلة الكلّي النظري والعملي، إذ يصبح الفكر الديني جزءاً لا يتجزأ من الفكر الفلسفي، ويصبح الفكر الفلسفي جزءاً لا يتجزأ من الفكر الديني، وذلك منذئذٍ إلى يومنا هذا، في الحضارة الإنسانية شَرْقيّها وغربيّها، كما سنرى. ويحتاج تحديدا مضمون هذا الكتاب إلى التوضيح: فالقسمان الأخيران اللذان يدوان وحدهما مخصصين لموضوع البحث الرئيسي قد يوحيان أن هذا الموضوع لم ينل من الكتاب إلاّ ثلثيه، لأن القسم الأول لم يعالج إلاّ الظروف والشروط، فكان يمكن الانطلاق من غاية القسم الأول بداية، والاستغناء عن عناصره الأخرى. لكن هذه البداية ليست بداية إلاّ بما هي قد صارت بداية، بحيث إن صيرورتها تلك هي المطلق وليس كونها ما هي. فإذا لم نفهم لِمَ صارت ما صارت، امتنع أن نفهم لِمَ كانت بداية، واستحال أن نحدد منازل الكلّي الواقعية وعدم تلاؤمها مع العلم والعمل المولد المنزلة الإسمية كنقد متجاوز لإياها.

لذلك يجب ألاّ نعجب عندما نرى أن ما آلت إليه الأفلاطونية الحديثة العربية في مرحلتها الوصل والفصل، وما آلت إليه الحنيفية الحديثة في مرحلتها الوصل والفصل، قد مثّل شبه انعطاف تراجمي من حاضر الفلسفة، كما تلقاها العرب، إلى ماضيها، ومن حاضر الدين كما تلقاه العرب، إلى ماضيها، مما جعل ابن تيمية وابن خلدون يصبchan أقرب إلى الإشكالية التي عالجها أفلاطون وأرسطو فلسفياً، وموسى وعيسى دينياً، من فلاسفة البداية ومتكلميها في الأفلاطونية الحديثة والحنيفية الحديثة العربيّتين، كون هذه الفلسفة وهذا الكلام قد سعيّا، في فهمهما الفلسفة والدين بما كانا يعتبرانه حديهما، بحكم وجوديهما فيهما. ومعنى ذلك أن مرحلة الفصل في الأفلاطونية الحديثة مكّنت، بعد الوصل، بفضل ابن رشد والشهرزودي، ومرحلة الفصل في الحنيفية الحديثة، مكّنت، بعد الوصل، بفضل الرازي وابن العربي، من جعل التطور الفلسفي والديني عودة إلى البدايات في ذهابه إلى الغايات؛ بحيث أصبح الوضع الفلسفي، ببعديه الإبيستمولوجي والأكسيولوجي، منبث المازق الفلسفية والدينية التي حاول ابن تيمية نظرياً، وابن خلدون عملياً، معالجتها علاجاً اتخذ شكل الانطلاقة

الجديدة من مكونات هذا الوضع الإشكالي الذي فرقته محاولات البلوغ إلى الحل الأفلاطوني والحل الأرسطي، فلسفياً، والحل الموسوي والحل العيسوي، دينياً: الأولان لتحديد منزلة الكلّي النظري بداية ومنزلة الكلّي العملي غاية^(٢٣)، والثانيان لتحديد منزلة الكلّي العملي بداية والكلّي النظري غاية^(٢٤).

وإذاً، فخطئة رسالتنا هي عينها خطئة ما حدث في الفكر العربي، فجعل منزلة الكلّي تصبح بؤرة الإشكالات الفلسفية والدينية في النظر والعمل، بعد أن توضحت سدود آفاقها وعوائق علاجها في مرحلتي الوصل والفصل الفلسفيين والدينيين، بما هما وصل وفصل بين حدي الأولى (أفلاطون وأرسطو) وحدي الثانية (موسى وعيسى)، وبما ولدها من مراوحة بينهما في الأفلاطونية المحدثة، وفي الحنيفية المحدثّة العريتين. وبذلك تبرز الضرورة الموجبة للربط بين أبواب الرسالة الثلاثة، وضرورة التأسيس التاريخي في الباب الأول المحدد الشروط البيئية والتاريخية لإشكالية الكلّي في الفلسفة العربية ولمازلها المتقدمة على المدرسة الإسمية.

إننا ما كنا لنعود أدراج الفكر العربي العقلي، لو لم يكن هذا الفكر قد تدرج بالعودة على الأدراج، في تحديده الأفلاطونية المحدثّة العربية بأفلاطون وأرسطو، بوصفهما وسيلتيه لفهم المدونة الأفلاطونية المحدثّة، ولكن لا كما هما في ذاتهما، بل كما وردا في الأفلاطونية المحدثّة الهلنستية. وكذلك ما كنا لنعود أدراج الفكر العربي التقلي، لو لم يكن هذا الفكر قد تدرج أيضاً بالعودة على الأدراج في تحديده الحنيفية المحدثّة العربية بالثورة والإنجيل^(٢٥) بوصفهما وسيلتيه لفهم المدونة الإسلامية، ولكن لا كما هما في ذاتهما، بل كما عرضتهما

(٢٣) لأن ذاتية القيم تجعلها جزءاً من الطابع، فيرتد الكلّي العملي إلى الكلّي النظري، ومن ثم كان المثال الأول هو مثال الخير عند أفلاطون، وكان الفعل المطلق والحرك الأول هو للعقول المعشوق عند أرسطو.

(٢٤) لأن خلقية الأشياء تجعل كونها ما هي من جنس الأمر الشرعي، لا من جنس الماهية - الطبيعة. ومن ثم فالطابع يرتد إلى الشرائع، من وجهة نظر الدين، فكلاهما وضعي، أعني من وضع الإله المشرع، مما يجعل التشريع ذا درجتين: الأولى، هي وضع تخلفات الأشياء، وجعلها تكون ما هي، والثانية، هي وضع قيم الأشياء أو أحكامها. وكلا التشريعين وضعي، توقيفي، أي ليس له من ذاته علّة كونه ما هو؛ بل تعليقه بوجوده في إرادة المشرع. لهذا اعتبر ابن رشد أن تصور المتكلمين لأفعال الرب يفيد بأنهم يصبورونه إنساناً قديماً. وذلك أن المتكلمين، إذا تحقّق قولهم وكشف أمرهم مع من ينبغي أن يُكشف، ظهر أنهم جعلوا الإله إنساناً أزلياً. وذلك أنهم شبهوا العالم بالمصنوعات التي تكون بإرادة الإنسان وعلمه وقدرته. فلما قيل لهم إنه يلزم أن يكون جسماً، قالوا إنه أزلي، وإن كل جسم محدث، فلزمهم أن يرضوا إنساناً [أزلياً] وأن يعتبروه الهأ في غير مادة، فتألاً لجميع الموجودات، فصار هذا القول قولاً مثالياً شريعياً. والأقوال المثالية مقنعة جداً إلا أنها إذا تُفحّيت ظهر اختلاؤها. (مثالي: بمعنى المنتسب إلى ضرب الأمثال، لا إلى المثال). انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تهافت التهافت، بتحقيق الأب موريس بويج، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦)، ص ٤٢٥.

(٢٥) بدءاً بالإسرائيليات لشرح القصص القرآني، وختماً بالتصانيف لشرح الإشكاليات اللاهوتية، مثل =

مدونتا الإسلام، أعني القرآن والحديث^(٢٦).

ومعنى ذلك أن أمراً عجبياً قد طبع جميع المحاولات الفكرية المستندة إلى العقل، أو إلى النقل، في المرحلة العربية؛ فالعقل أصبح محاولة لفهم الأفلاطونية بالأفلاطونية والأرسطية على الحال التي صارتا عليها عندها؛ والنقل أصبح محاولة لفهم الحنيفية بالتوراتية والإنجيلية على الحال التي أصبحتا عليها عندها، إما برّد الوسيّتين إلى غايتهما، في الفلسفة والدين، أو برّد الغاية إلى وسيّتيهما في الفلسفة والدين.

وهذا الأمر العجيب الذي يضمّر في الوصل، ويربو في الفصل، قد جعل الفلسفة العربية تكون مراوحةً بين إعادة عقليّ للأفلاطونية المحدثة بالتوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وذلك بطرح ما يختلف به أحد حديهما عن الآخر، أو إعادة حلّ للأفلاطونية المحدثة بالتفريق بينهما، وذلك بطرح ما يتفق به أحد حديهما مع الآخر، تخليصاً له منه؛ كما جعل الفكر الدينيّ مراوحةً بين إعادة عقليّ للحنيفية المحدثة بالتوفيق بين التوراة والإنجيل، وذلك بطرح ما يختلف به أحد حديهما عن الآخر، أو إعادة حلّ للحنيفية المحدثة بالتفريق بينهما، وذلك بطرح ما يتفق به أحد حديهما مع الآخر، تخليصاً له منه: المراوحة بين الحل والعقد في الفكر الفلسفيّ والفكر الدينيّ بين ما يُعدّ حدين لكل منهما، تلك هي بنية الفكر العربيّ الدينيّ والفلسفيّ، في هذه المرحلة من تاريخه^(٢٧).

والأغرب من ذلك أن عملية الفصل، في الحالتين، لم تمكّن من البلوغ إلى حدي الأفلاطونية المحدثة (الأفلاطونية والأرسطية)، بل هي بدت كالعودة إلى ما قبلهما الذي جعلهما يكونان ممكنين، أو من البلوغ إلى حدي الحنيفية المحدثة (التوراتية والإنجيلية)، بل هي بدت كالعودة إلى ما قبلهما الذي جعلهما يكونان ممكنين، أعني إلى الوضعية الفلسفية

= قضية الصفات والأقائيم وقضية الجبر والاختيار، وقضية كلمة الله وخلق القرآن.

(٢٦) ونعلاً، فإنّ الدينين التوراتي والإنجيلي لم يكونا موجودين في التاريخ الإسلامي، بحكم الجغرافيا فقط (أعني لوجود الأقليات التوراتية والإنجيلية في الأرض العربية)؛ بل هما موجودان في المدونة نفسها، بوصفهما بعدين جوهريّين منها، سلباً وإيجاباً: سلباً بوصفهما، في شكلهما الخوف، يمثلان نفياً للدين كما يتصوره الإسلام؛ وإيجاباً، بوصفهما، في شكلهما المصحح في المدونة الإسلامية، يمثلان الدين، بما هو واحد في جميع الأديان، وبما هو راجع إلى الدين الحنيف أو الإسلام المتقدم عليهما ذاتاً، والمتأخر عنهما زماناً.

(٢٧) ويمكن تمثيل هذه الحركة المضاعفة للمراوحة بين حدي المنظومتين الفلسفية والدينية، ثم بين المنظمتين بحركة زوجي «أكورديون» متعاملين يملآن معاً في ايقاع متناظر تناظراً مكسوماً: عندما يفتح «أكورديون العمودي» يتغلّق الأقيي، والعكس بالعكس. والحاصل من الحركتين هو الحركة الحاصلة في كلا الفكرين كما نبّه في القسم الأول. وقد يفتتحان معاً وينغلقان معاً، وخلال حركة الانفتاح التمعّد، والانغلاق التمعّد يحصل التخلخل والتكثف في علائق الحدود الأربعة إلى حدود خلو القلب كتزوّج تخلّاء، وإلى حدود امتلائه كتزوّج تلائ: وهذا هو الأمر الذي وصفناه بكونه صراع العبادتين والسيادتين للطبيعة والشريعة وعليهما بواسطتهما.

والدينية التي اعتبرت الأفلاطونية والأرسطية والتوراتية والإنجيلية حلولاً لها، فصرنا كأننا في وضعية البدء المطلق، أعني الوضعية التي تهاوى فيها الكلي النظري الواقعي (في الفلسفة خاصة)، والكلي العملي الواقعي (في الدين خاصة)، فبات من الواجب إعادة تحديدهما من جديد تحديداً يغيّر معطيات الشكل تغييراً جذرياً ستكون مهمة هذه الرسالة إبراز معالمه وشروطه ونتائجه. وبذلك يتضح أن خطلة الرسالة تقتضي أن نتمتع على مرحلتين، هما، بنطق تراجعي من الشروط إلى الشرط:

١ - مرحلة الاسمية العربية، بما هي المنزلة الغاية التي انتهى إليها الفكر العربي عند ابن تيمية (الاسمية النظرية) وابن خلدون (الاسمية العملية)، أعني الغاية التي صارت بداية في نهضتنا المعاصرة. وذلك هو مضمون البابين الأخيرين.

٢ - مرحلة التخلص من الواقعية الأفلاطونية المحدثة، بما هي المنزلة العائق التي حاول الفكر العربي التخلص منها في مرحلتي الوصل (المشائية الأولى والصفوية) والفصل (الرشدية والاشراقية)، أولاً تحت غطاء البحث عن التوحيد بين حديها بتجاوزهما إلى جوهر الفلسفة، ثم ثانياً بالفصل بينهما تخلصاً لكل منهما من الآخر بوصفه لا يمثل الحقيقة الفلسفية. وبذلك نصل إلى المكونات التي تعود إليها عناصر الوضعية الفلسفية وقوانين تواليفها في الوصل والفصل، بوصف العناصر والقوانين تتضمن وضعية إمكاناً مرسومة في حدي الأفلاطونية المحدثة بما هما هي قبل حصولها، وفي حدي الحنيفية المحدثة، بما هما هي قبل حصولها، أعني أن الأفلاطونية والأرسطية تعتبران، بتقابلهما المتكامل، عن كونهما أفلاطونية محدثة كإمكان لم يحصل بعد؛ وأن التوراتية والإنجيلية تعتبران، بتقابلهما المتكامل، عن كونهما حنيفية محدثة، كإمكان لم يحصل بعد؛ وقد أكد الإسلام أنهما هي وقد حدثت بتعدّد قبلهما، ثم حُوفت بعدهما فيهما. وذلك هو مضمون القسم الأول.

والمعلوم، فعلاً، أن الأفلاطونية والأرسطية والتوراتية والإنجيلية تتسم جميعاً بعدم توازن يبرز في كل واحدة منها، بغياب ما يعود إلى غيابه وجود هذه التورات المحركة لكل منها، عند انفصالها عن قسيّتها، بوصف هذا الانفصال هو المخلد إياها، إنها أفلاطونية محدثة وحنيفية محدثة موسومة فيها كإمكان لم يحصل. وهذا الأمر غير الحاصل والمحرّك، رغم عدم حصوله، مرسوم في كل منها بالحيز الحالي الذي يشغله الإمكان الذي لم يحصل، وهو الذي يميزها بعضها عن بعض بما لم يحصل منها فيها، ويصل بينها بما حصل منه فيها، وإذا فالأفلاطونية المحدثة، والحنيفية المحدثة، بما هما جوهر حديهما الفلسفيين والدينيين عند الفلاسفة العرب، يمثلان، قبل حصولهما، فلسفة وديناً محيطين بحديهما الفلسفيين (الأفلاطونية والأرسطية) والدينيين (التوراتية والإنجيلية) إحاطة الممكن غير الحاصل بالحاصل منه، مما يجعلهما المآل الضروري لكل فلسفة ولكل دين، والعلامة الدالة على التحريف

الفلسفي والتعريف الديني، الذي يُتهم به كل حدّ قسيّمه الذي هو تخصّيصه.

لذلك ما إن حصلت الأفلاطونية المحدثة حتى صارت بالضرورة سعيّاً إلى تحقيق التوازن بين الأفلاطونية والأرسطية، إما بالتوفيق أو بالتفريق؛ وما إن حصلت الحنيفية المحدثة حتى صارت بالضرورة سعيّاً إلى تحقيق التوازن بين التوراتية والإنجيلية، إما بالتوفيق أو بالتفريق^(٢٨).

والأمر لم يكن كذلك إلاّ لأن منزلة الكلّي النظري والكلّي العملي في الفلسفة والدين قد حُصرت في هذين التقاطعين الواقعيين، الفلسفي (بين أفلاطون وأرسطو)، والديني (بين موسى وعيسى)، مما جعل الحلّ الفلسفي في تقاطعه مع الحلّ الديني، والحلّ الديني في تقاطعه مع الحلّ الفلسفي، يتحولان إلى عقائد واقعية مطلقة، وليس مجرد حلول اجتهدية موقّعة لتيسير النظر والعمل المستند إليه (الفلسفة)، أو لتيسير العمل والنظر المستند إليه (الدين)، فاستحالاً بالتثبيت الواقعي لحلولهما إلى بدائل من موضوعاتهما التي قدما لها الحلول؛ أعني أن النظر والعمل بما هما نشاطان وفعاليتان رُذاً إلى حلّي القطبين الفلسفيين وإلى حلّي القطبين الدينيين كخيارات مطلقة ونهائية، فأصبحت هذه المذاهب بديلاً من موضوعاتها، مما أوقف الإبداع النظري والإبداع العملي، وجعل الفكر الناظر والعامل مجرد شارح ومقلد لا غير. وتلك كانت وضعية الفكر التي ينقادها فيلسوفانا.

وإذا كنا قد نفهم هذا التحول من الحلّ الذريعي الموقت إلى الحلّ العقدي النهائي في الفكر الديني، لكون ذلك قد يكون من المتطلبات الضرورية لمنطق المقدس، فإننا نعجب شديد العجب لحصول الأمر نفسه في الفكر الفلسفي، وقد نعلله بالتنافس بين سَدَنَةِ الدين وسَدَنَةِ الفلسفة على الزعامة الروحية أو سيدانة المقدس في المجتمع الإنساني القديم. ولكن الثورة الإسلامية أو الحنيفية المحدثة هي، بحسب فيلسوفينا، النفي المطلق لهاتين السدانتين والاستعاضة عنهما بسلطان الاجتهاد، وهي ثورة حاولا شرح بُعدها النظري (ابن تيمية)، وبعدها العملي (ابن خلدون)، من خلال نقض واقعية الكلّي النظري والكلّي العملي، واضعّين أسس الاسمية العربية، وناقِلين الفكر الإنساني من الميتاتاريخ اللاهوتي إلى التاريخ الناسوتي في النظر والعمل، كما سنحاول بيانه.

وبذلك نكون قد شرحنا خطة هذه الرسالة وعللنا الترابط بين عناصرها، ولم يبق إلّاّ

(٢٨) ولكي نحلّل هذا الإمكان المحرّك قبل حصوله، والمجمد عند الحصول، احتجنا إلى تضمين هذه المقدمة فصلاً ثانياً تعرضنا فيه لنتائج الأفلاطونية المحدثة، بما هي تسأّد كامن في حديها الأفلاطوني والأرسطي، ولنتائج الحنيفية المحدثة، بما هي تسأّد كامن في حديها الإنجيلي والتوراتي، وذلك لتجنب إقحام هذا المدخل في جوهر الرسالة، رغم كونه شرطاً في فهم تحليلاتها لكونه شرطاً في فهم جدلية مراحل الفكر العربي الأساسية: الوصل فالانفجار فالصلب بين الحدود الأربعة: الأفلاطونية، الأرسطية، التوراتية، الإنجيلية.

العرض السريع، في شكل أسئلة محددة ودقيقة ومرتبطة، للمسائل الجوهرية التي نبحث لها عن حل، في فلسفتي ابن تيمية وابن خلدون، غاية غرض هذه الرسالة.

ويمكن أن نجمع خصائص الوضعية الفلسفية والدينية (ببعديها العقلي والنقلي) التي حدث فيها تحديد منزلة الكلبي النظرية والعملية، في الأسئلة العشرة التالية، التي تصف الوضعية الفلسفية والمعرفية قبل المحاولتين التيمية والخلدونية وصفاً إشكالياً.

١ - لماذا كانت الفلسفة العربية، من الكيندي إلى ابن رشد، رغم سعيها إلى التخلص، حبسية الاطار الفلسفي الذي حددته الأفلاطونية المحدثة الهلنستية سواء بالإيجاب أو بالسلب؟

٢ - لماذا بدت هذه الفلسفة معتمدة على حركتين متواليتين، إحداهما تستهدف الوصل بين ما اعتبرته حدي الأفلاطونية المحدثة، أعني الأفلاطونية والأرسطية، كما تحددتا فيها، بمحاولة رد الأولى إلى الثانية (المشائية) أو رد الثانية إلى الأولى (الصفوية)، في القرن الرابع هجري (العاشر ميلادي)، والثانية تستهدف الفصل بينهما بمحاولة تخليص الأولى من الثانية (الإشراقية)، أو تخليص الثانية من الأولى (الرشدية) في القرن السادس هجري (الثاني عشر ميلادي)؟

٣ - لماذا كان الكلام العربي، من واصل إلى ابن الخطيب الرازي، رغم سعيه إلى التخلص، حبس الاطار الكلامي الذي حددته الحنيفية المحدثة في القرآن سواء بالإيجاب أو بالسلب؟

٤ - لماذا بدا هذا الكلام معتمداً على حركتين متواليتين، إحداهما تستهدف الوصل بين ما اعتبرته حدي الحنيفية المحدثة، أعني التوراتية والإنجيلية، كما تحددتا فيها، بمحاولة رد الأولى إلى الثانية (الكلام والتصوف البهشمي)، أو رد الثانية إلى الأولى (الكلام والتصوف الأشعري)، والثانية تستهدف الفصل بينهما، بمحاولة تخليص الأولى من الثانية (الكلام الثاني بعد الغزالي)، أو بمحاولة تخليص الثانية من الأولى (التصوف الثاني بعد الغزالي)؟

٥ - لماذا حدث اللقاء بين فرعي الفلسفة وفرعي الكلام في مجموعتي الفرق الإسلامية الكبرى على النحو التالي، أعني في المجموعة الشيعية بمكلميتها وفقهايتها ومتصوفيتها، وفي المجموعة السنية بمكلميتها وفقهايتها ومتصوفيتها بعد انقسام الاعتزال إلى شقين تابعين لهما (أي البهشمية والأشعرية):

أ - فكان اللقاء بين فرع الفلسفة الوصلي الذي يرد الأفلاطونية المحدثة إلى الأفلاطونية الفيثاغورية (الصفوية) وفرعها الفصلي المخلص لها من الأرسطية (الإشراقية)، وفرع الكلام الوصلي الذي يرد الحنيفية المحدثة إلى الإنجيلية (البهشمية) وفرعها الفصلي

المخلص لها من التوراتية (التصوف الباطني)؟

ب - وكان اللقاء بين فرع الفلسفة الوصلي الذي يرد الأفلاطونية المحدثة إلى الأرسطية السوفسطائية (المشائية) وفرعها الفصلي المخلص لها من الأفلاطونية (الرشدية)، وفرع الكلام الوصلي الذي يرد الحنيفية المحدثة إلى التوراتية (الأشعرية) وفرعها الفصلي المخلص له من الإنجيلية (التصوف الظاهري)؟

ج - مما جعل الفرق الشيعية تكون أفلاطونية محدثة فلسفياً بالرد إلى أفلاطون وصلاً، أو بالتخليص من أرسطو فصلاً، وتكون حنيفية محدثة دينياً بالرد إلى الإنجيل وصلاً، أو بالتخليص من التوراة فصلاً؟

د - وجعل الفرق السنية تكون أفلاطونية محدثة فلسفياً بالرد إلى أرسطو وصلاً، أو بالتخليص من أفلاطون فصلاً، وتكون حنيفية محدثة دينياً بالرد إلى التوراة وصلاً، أو بالتخليص من الإنجيل فصلاً؟

هـ - فانقسم الكلام إلى نوعين: باطني ذي ميل شيعي تغلب عليه، فلسفياً، الأفلاطونية بمراحلتيها، وظاهري ذي ميل سني تغلب عليه، فلسفياً، الأرسطية بمراحلتيها؟

و - وانقسم التصوف إلى نوعين: باطني ذي ميل شيعي تغلب عليه، فلسفياً، الأفلاطونية بمراحلتيها (تأثير الصوفية والإشراقية)، وظاهري ذي ميل سني تغلب عليه، فلسفياً، الأرسطية بمراحلتيها (تأثير المشائية والرشدية)؟

٦ - لماذا تولّد من حركية الوصل والفصل بين حدّي الأفلاطونية المحدثة (الأفلاطونية والأرسطية) وبين حدّي الحنيفية المحدثة (التوراتية والإنجيلية)، ثورة في النظر والعمل أدت إلى ما حصل فيهما، وفي ما بعدهما الفلسفي والكلامي، خلال المرحلة العربية من تحديد منزلة الكلّي النظري والعملي الاسمية التي نقلت العقل من الانفعال بالكلّي الواقعي إلى الفعل بإحداث الكلّي الاسمي في النظر (ابن تيمية: الماهية اسم يخترعه العلماء)، وفي العمل (ابن خلدون: القيمة اسم يخترعه الأقوياء)؟

٧ - ولماذا تولّد من حركية الوصل والفصل بين حدّي الأفلاطونية المحدثة العربية وبين حدّي الحنيفية المحدثة أن كلاً منهما، في سعيها إلى تهديم مقابلتها، بما هي قسيم وخصيم، انتهت إلى تهديم ذاتها بصفتيها تلك، إذ هي آلت إليها فأصبحت الحنيفية المحدثة مستندة إلى الأفلاطونية المحدثة، وأصبحت الأفلاطونية المحدثة مستندة إلى الحنيفية المحدثة، بوصف القسم الفلسفي مثلاً للنظر، والقسم الكلامي مثلاً للعمل؟

٨ - ولماذا كانت الستة حرباً على الشيعة بوصفها أفلاطونية محدثة ذات ميل أفلاطوني مضموناً، وبوصفها حنيفية محدثة ذات ميل إنجيلي شكلاً، وكانت الشيعة حرباً على الستة

بوصفها أفلاطونية محدثة ذات ميل أرسطي شكلاً، وبوصفها حنيفية محدثة ذات ميل توراتي مضموناً، مما جعل الحرب بين فرعي الفلسفة، وفرعي الكلام، بما كان الأولان حدي الفلسفة والثانيان حدي الكلام، تصبح حرباً ذات أحزاب واضحة التخوم السياسية والفكرية؟

٩ - ولماذا أدت هذه الحرب في الفلسفة أولاً (بين المشائية والصفوية ثم بين الإشرافية والرشدية ثم بين جميع التواليف الممكنة زوجاً وزوجاً) وفي الكلام والتصوف ثانياً (بين البهشمية والأشعرية ثم بين الكلام الثاني والتصوف الثاني، وجميع التواليف الزوجية الممكنة)، ثم بين الفلسفة والكلام متواصلين، ومتفاضلين إلى شبه المعركة الدونكيخوطية التي أدت إلى الجمود المذهبي الذي قد يعلل، في الوقت نفسه، ما انتهى إليه الفكر العربي من مظاهر الانحطاط الفكري ومظاهر الثورة عليها، في هذه اللحظة التي تحدت فيها عوامل العطالة وعوامل الحركة التي تفاعلت خلال اللحظة الفاصلة بين نهاية الرابع عشر ونهاية الثامن عشر، وهما نهاية وبداية يمثلها ابن تيمية في الإصلاح العقلي والروحي، وابن خلدون في الإصلاح الاجتماعي والسياسي؟

١٠ - لماذا كانت أحداث هذا التاريخ بظرفيه الفلسفي والديني وما انتهت إليه غايةً في الرابع عشر، وبدايةً في التاسع عشر في وجهيه السالب (ما ينفيه ابن تيمية وابن خلدون)، والموجب (ما يثبتانه)، ملائمة ملائمة عجيبة الظرف التاريخي العربي والإنساني، في عصر النهضة العربية؛ ظرف الثورة على السلطان الروحي للكهنة الصوفي (ابن تيمية)، والثورة على السلطان المادي للعسكروت المستند إلى السلطان الأول (ابن خلدون)، وذلك لتحقيق الإصلاح الروحي عند الأول، والإصلاح السياسي عند الثاني؟ وقد عاصرت هاتان الثورتان اللتان وجدتا في ابن تيمية (السلفية) وفي ابن خلدون (العلمانية) سندهما النظري، ثمرتي التنوير العقلي (القرن الثامن عشر)، والتنوير الاجتماعي (القرن التاسع عشر)، مما قد يجعل لحصول اللقاء أولاً، وإمكانية الحوار بين الحضارتين ثانياً، عللاً أعمق من مجرد التأثير الخارجي، والمحاكاة السطحية، بحيث لا تكون النهضة العربية مجرد تطعيم خارجي فرض على المجتمعات العربية أموراً لم تكن مستعدة لها، بحكم الغزو المادي أولاً، والانبهار الثقافي ثانياً، بل تكون وليدة توافق عجيب بين حضارتين متماثلتين شكلياً، رغم الفوارق^(٢٩).

(٢٩) ورغم أننا التزمنا عدم القيام بمقارنات بين الفلسفة العربية والفلسفة الغربية، فإننا لا نستثني مشاكل الوضعيات الفلسفية، لتسليماً بوجود بعض البنى الثابتة في آليات عمل العقل الإنساني، بما هو ناظر وعامل، في محيطه الاجتماعي والطبيعي. لذلك فإن الأفلاطونية المحدثة بمراحلها الهلنستية والعربية واللاتينية والألمانية، تخضع لبنية ثابتة، هي بنية التقاطب للتراوح بين حديها الأفلاطوني والأرسطي، والباحث عن الحل في إدخال الجدلية بينهما بحركية تجعل للمثال المفارق، بما هو مقابل للصورة المحايثة عملية فيض تصويري ينزل من المفارقة إلى المحايثة، أو بالمقابل، عملية تشوق انصوري يصعد من المحايثة إلى المفارقة. كما إن التوراتية المحدثة الهلنستية والحنيفية المحدثة العربية، والتوراتية المحدثة اللاتينية، والتوراتية المحدثة الألمانية تخضع لبنية ثابتة =

ثانياً: مقدمات العلاج وشروطه

ليس من اليسير أن نجيب عن هذه الأسئلة القصيرة التي هي وصف للوضعية أكثر من كونها تساؤلاً. ومع ذلك فإن محاولة الجواب هي عينها مضمون الرسالة كلها. ولعل الفحص التراجعي لمنطق الفكر العربي سيساعدنا على تحديد مقدمات العلاج وشروطه. فالمعلوم أن نقد المنطق وأساسه الميتافيزيقي (البعد الأرسطي الغالب على الفلسفة النظرية في الأفلاطونية المحدثة العربية)، ونقد التاريخ وأساسه الميتاتاريخي (البعد الأفلاطوني الغالب على الفلسفة العملية في الأفلاطونية المحدثة العربية) قد مثلاً الغاية التي انتهى إليها الفكر العربي في محاولتي ابن تيمية وابن خلدون، وذلك خلال القرنين الثامن والرابع عشر. والمعلوم، كذلك، أن نتائج هاتين المحاولتين المستنتين إلى منزلة اسمية للكلية قد كانت ذروة ما بلغت إليه الفلسفة العربية، في سعيها إلى تجاوز الأفلاطونية المحدثة الهلنستية، وذلك قبيل الانحطاط. ولعل ذلك هو الذي يفسر كون محاولتيهما أسستاً، إلى حد كبير، استئناف النهضة العربية نشاطها في نهايات الثاني عشر - الثامن عشر وبدايات الثالث عشر - التاسع

= هي بنية التقاطب المتراوح بين حديثها التوراتي والإنجيلي، والباحث عن الحل في إدخال الجدلية بينهما بحركة تجعل اللاهوتي ينزل ليحل في الناسوتي، أو الناسوتي يصعد ليحل في اللاهوتي. فإذا جُمع الأمران صار التقاطبان متطابقين وممثلين لوجهي المجدل الحرك للوجود الفلسفي والوجود الديني، أولهما يهيم الطبيعة وما بعدها، والثاني يخص التاريخ وما بعده.

وإذا كان التطابق بين التقاطبين قد خصص المرحلة الفصلية من الأفلاطونية المحدثة والخنيفية المحدثة العربيتين، كما وصفناها في هذا المدخل، وإذا كان رفض هذا التطابق هو الذي ميز محاولتي ابن تيمية وابن خلدون بغاية الإبقاء على التمييز بين الطبيعة والتاريخ، بما هما مجال العلم والعمل الإنسانيين، ومابعد الطبيعة ومابعد التاريخ بما هما مجال العلم والعمل الإلهيين، وهو تمييز يرفض التوحيد بين الرب والحليفة، فإن المقابلة بين الواقعية عند أصحاب المطابقة بين التقاطبين، والاسمية عند أصحاب نفها مشاكلة للمقابلة بين الواقعية عند أصحاب المطابقة بين التقاطبين في القرن التاسع عشر (هيجل وماركس)، والاسمية عند نفاتها في اللحظة التاريخية نفسها (كانط وكونت).

وقعلاً، فإن القرن التاسع عشر سادته فلسفياً حركة التماهي المطلق بالسلب أو بالإيجاب بين الدين والفلسفة، عند ماركس وهيجل بوصفهما داحضين للحل المقابل عند كانط وكونت، ذلك أن الزوج الأول (هيجل وماركس) يقابل الزوج الثاني (كانط وكونت) مقابلة الواقعية المطلقة للاسمية المطلقة: فالأولان تستند فلسفتيها إلى إطلاق ميتافيزيقي يحوّل مابعد التاريخ اللاهوتي إلى التاريخ الناسوتي (هيجل)، أو يحول التاريخ الناسوتي إلى مابعد تاريخ لاهوتي بإطلاقه (ماركس)؛ والثانيان تستند فلسفتيها إلى رفض الإطلاق الميتافيزيقي برفع الحكم والفصل بين البواطن المجهولة والظواهر المعلوم.

وهذه الوضعية، رغم الفوارق، مماثلة بشكلها أو بينتها الثانية، للوضعية التي يلتقي فيها ابن تيمية وابن خلدون بما هما أسسائاً بالأشراق والتصوف، وبالرشدية والكلام بما هما واقعتان في القرن الرابع عشر غاية، التاسع عشر بداية للنهضة العربية التي ما زلنا لم نفهم بعد أبعادها المرجعية الأهلية والبرزائية.

عشر. ولا يمكن أن تكون هذه الغاية - البداية من الأمور الاتفاقية، بل لعلها تشير إلى نظام العقد في حركة الفكر العربي، فلسفيّه وكلاميّه. لذلك نحتاج إلى تحليل الشروط التي جعلت تجاوز الواقعية النظرية والعملية إلى الاسمية ممكناً، بما هي شروط «ذاتية» لحركة الفكر الفلسفي النظري والعملية، خلال تجربتيه الأساسيتين، أعني تجربة تعقيل علوم النقل وتنقيل علوم العقل، ومابعدهما التأسيسي طيلة القرون السبعة المتقدمة على ابن تيمية وابن خلدون، أعني تجربة تكوين العلوم النقلة وتجربة استيعاب العلوم العقلية.

نفقد المنطق وأساسه الميتافيزيقي، ونقد التاريخ وأساسه الميتافيزيقي عملية فلسفية من طبيعة واحدة، هي: الإدراك الفلسفي العميق لعدم التلاؤم بين النظر، بما هو ممارسة تاريخية ومابعد المؤسسة له في الأفلاطونية المحدثة العربية، ولعدم التلاؤم بين العمل بما هو ممارسة تاريخية وما بعده المؤسسة له فيها كذلك، أعني أنها إدراك إستيمولوجي دقيق لعدم التطابق بين العلم والعمل كممارستين فعليّتين جاريّتين في التاريخ بما فيهما من محاولة، وإصابة، وخطأ، وتدرج، وكثر وفز، وما بعدهما الفلسفي المؤسسة لهما والمستند إلى واقعية الكلّي المفارِق (أفلاطون) أو المحايث (أرسطو) أو المتنقل، خارج الزمان، من المفارقة إلى المحايثة (أفلوطين)، وما ينتج منه من تصور واقعي للعلم والعمل يُخرجهما عن الحركة التاريخية ويجعلهما، بمفعول تماكس عجيب بين الوجود والعقل، راجعَيْن إلى علم نفس مرفوع إلى المطلق هو علم تفاعل العقول الفائضة فيضاً لإيجاد أو فيض إعلام. وتلك هي لحة الميتافيزيقا والميتاتاريخ وسداهما في الفلسفة العربية إلى حدود تجاوز ابن تيمية وابن خلدون الواقعية نحو نظرية اسمية للكلّي النظري والعملية، بما هما المعلوم والمعمول في التاريخ الإنساني.

وقد أطلعنا على محاولتي ابن تيمية وابن خلدون والفلسفة المؤسسة لهما اسم المذهب الاسمي، سعياً منا إلى تحديد أسسه ونتائجه النظرية والعملية. وذلك هو الموضوع الرئيسي للرسالة. لكن تحديد الشروط التي جعلته ممكناً يكتسب الأهمية نفسها، كون الشروط تبين العلل العقلية الرابطة بين هذه الغاية - البداية والتكوينية الذاتية للفلسفة العربية، خلال قرونها السبعة (من الثاني إلى الثامن) المتقدمة على الغفوة، وقرنيها بعدها منذ النهضة، رغم طغيان محاولات التفسير بالعوامل غير الأهلية (الثالث عشر والرابع عشر - التاسع عشر والعشرون). لذلك سنعالج في هذا الفصل الأخير من المقدمة، علاجاً وجيزاً وسريعاً، الشروط الموصلة إلى الحل الاسمي، أو على الأقل إلى تجاوز الحل الواقعي في غاية الفلسفة العربية، أعني في النسق النظري لفلسفة ابن تيمية والنسق العملي لفلسفة ابن خلدون. وليس معنى ذلك أننا سنؤرخ للفلسفة العربية نظرياً وعملياً بصورة عامة. بل إن همتنا الأساسي سيكون استخراج المنطق العميق لمنازل الكلّي النظري والعملية كما برزت في أهم الأعمال الفلسفية التي حددت منعرجات الفلسفة العربية - وربما أيضاً الإنسانية عامة لا العربية فقط - بين تأسيس أول

الأنساق الفلسفية في بداية القرن الرابع وآخرها في نهاية القرن السادس، أعني بين الفارابي وابن رشد. وما قبل ذلك آل إليه؛ وما بعده جاء منه، بما في ذلك السعي إلى التجاوز عند ابن تيمية وابن خلدون، الأول في نظرية العلم النظري خاصة، والثاني في نظرية العلم العملي خاصة^(٣٠).

وبين أن هذه الشروط التي نسعى إلى تحديدها هي جميعاً من طبيعة تاريخية - إذ نحن ننفي من البداية دعوى الزهنيات والمقابلات بين آري وسامي وشرقي وغربي... إلخ - وننتقل من موقف اسمي هو بدوره ينفي جميع الشروط المتعالية على تلك التي تتحدد خلال التاريخ، بحكم المعطى الطبيعي الداخلي والخارجي للمجتمعات الإنسانية، ثم أحداث تاريخها الأهلي وتفاعلاته مع التواريخ المحيطة بها مكاناً (الأجوار) وزماناً (المتقدم عليها) الفاعل فيها والمتأخر عنها المتفاعل بها). لكن هذه الشروط، وإن كانت جميعاً تاريخية، فهي ضربان:

الأولى: هي الشروط التاريخية التي مثلت منذ البداية معطيات الانطلاق الجاهزة والثابتة بعض الثبات لكأنها صارت بُنى غير تاريخية. وقد اعتبرناها بنى أو مدونات مغلقة معطاة في البدء، فأخرجنا تحديدها من مضمون الدراسة نفسها واعتبرناها جزءاً من هذه المقدمة العامة. وهذه المعطيات نوعان: الأول، هو الأفلاطونية المحدثة الهلنستية ومنطق نسقها (وهي الفلسفة كما عرفها العرب أو المظاهر الذي منه وبه عرفوا كل فلسفة)، والثاني، هو الحنيفية المحدثة كما تحددت في القرآن خاصة (وهي الدين كما عرفه العرب أو المظاهر الذي منه وبه عرفوا كل دين). ورغم أن هذين النوعين من المعطيات لا يخرجان عن التاريخية، فإنهما يقيان، على الأقل بما هما مدونتان ماديتان، شبه ثابتين، وبالإضافة إليهما تعامل الفكر العربي مهما انطلقاً من النظر والعمل كممارستين تاريخيتين، أو مع النظر والعمل بهما، إلى أن تم التخلص النهائي من أساسهما المعالي الطبيعي (للأولى) والشرعي (لثانية)، بعد أن تحوّل في الأنساق التي ينقدها ابن تيمية وابن خلدون.

الثانية: هي الشروط التاريخية التي نتجت من التفاعل النظري والعملي مع الأولى وبها، مع النظر والعمل عند معالجة ما يعرض من القضايا النظرية والعملية في التاريخ العربي والإسلامي خلال الفترة التي أشرنا إليها. وقد مكّن البحث من اكتشاف التفرعات التي

(٣٠) بل وحتى المحاولات الفلسفية العربية المعاصرة، فإنها جميعاً - عدا تلك التي تقتصر على العرض التعليمي للفلسفة الغربية - قابلة للإرجاع إلى أصول مستمدة من هذه الإشكالية: إشكالية المذلة التي حددتها الفلسفة العربية للكلي، ميلاً إلى الفلاسفة أو عليهم أو ميلاً إلى المتكلمين أو عليهم، ولا حاجة إلى ذكر الأمثلة فهي أشهر من أن تحتاج إلى الذكر. ولعل ثلاثة الأستاذ الجاهري الشهيرة علتها الأساسية هي تسليمه الضمني بواقعية الكلي التي باسمها يرتب الكلام والتصوف والفلسفة.

حدثت خلال هذا التعامل معهما وبهما في تجربتي تعقيل علوم النقل الغايات والأدوات، وتنقيل علوم العقل الغايات والأدوات، إلى أن أصبح المحرك الأساسي للفعالية النظرية والعملية هو «اللقاء - الصدام» بين هاتين العمليتين ونتائجهما كما تعينت في فروع الكلام والفلسفة: وتلك هي دلالة أسفلتنا العشرة التي ختمنا بها الفصل السابق من المقدمة.

ولما كانت غاية الغايات في علوم النقل هي السياسيات^(٣١) وأداة الأدوات هي التاريخ، ولما كانت غاية الغايات في علوم العقل هي الرياضيات^(٣٢) وأداة الأدوات هي المنطق، أصبح من اليسير أن نفهم العلاقة البيئية بين هاتين التجريبتين ومنزلة الكلّي النظري والعملية والصدام الضروري بينهما حول منزلة العلوم النظرية أداة وغاية^(٣٣) (المنطق والرياضيات)، والعلوم العملية أداة وغاية^(٣٤) (التاريخ والسياسيات)، انطلاقاً من منزلة الكلّي في علوم النقل وفي علوم العقل؛ والأولى تغلب عليها المنزلة الاسمية، والثانية تغلب عليها المنزلة الواقعية، كما سترى ذلك في القسم الأول من الرسالة.

وستحدّد هذه العلاقة الصدمية بين المنزلتين أهمّ المنعرجات التي جعلت الفكر العربي يكون ما كان، ذلك أن المنزلة التي تسيطر على الشروط التاريخية الانطلاقية^(٣٥) (أعني الأولى) هي منزلة الكلّي في الأفلاطونية المحدثة وفي الحنيفية المحدثّة. ولما كانت الأولى واقعية طبيعية والثانية اسمية شريعية، فإن الصدام بين المنزلتين سيجعل الفلسفة العربية، في سعيها إلى استيعاب الأفلاطونية المحدثة وعلومها العقلية، وإلى تكوين الحنيفية المحدثّة وعلومها النقلية^(٣٦)، مضطرة إلى مسعين متنافيتين: فاستيعاب الأفلاطونية المحدثّة وعلومها العقلية يقتضي التخلص من الحنيفية المحدثّة وعلومها النقلية، كون منزلة الكلّي في هذه (الوضعي الشرعي) منافية بمنزلة الكلّي في تلك (العقلي الطبيعي)؛ وتعقيل الحنيفية المحدثّة وعلومها النقلية يقتضي التخلص من الأفلاطونية المحدثّة وعلومها العقلية، كون منزلة الكلّي في الأخيرة (العقلي الطبيعي) منافية بمنزلة الكلّي في الأولى (الوضعي الشرعي).

(٣١) بمعنىهما، أعني نظرية السلطة والحكم ونظرية الوجود الاجتماعي التاريخي، إذ ذلك هو الموضوع الذي تنقسمه علوم النقل خاصة، غاية قصوى لها. وما التاريخ إلا أداة لعلم هذه الغاية القصوى.

(٣٢) بمعنىهما، أعني نظرية البنى الرمزية ونظرية الوجود العالمي الطبيعي، إذ ذلك هو الموضوع الذي تنقسمه علوم العقل خاصة، غاية قصوى لها. وما المنطق إلا أداة لعلم هذه الغاية القصوى.

(٣٣) بخلاف الأفلاطونية المحدثّة الهلنستية، لم تكن الحنيفية المحدثّة وعلومها أمراً موجوداً إلا كمادة خام لم تصر بعد في حيز المقول: وصيرورتها تلك هي التجربة التي أطلقنا عليها اسم تعقيل علوم النقل وما بعدها، في حين أن الأولى، أعني الأفلاطونية المحدثّة وعلومها، كانت أمراً موجوداً في حيز العقل ولم يبق إلا استيعابها ونقلها (مكثداً عاش التجربة أوائل المفكرين، على الأقل في تصورهم). وهذه الصيرورة الاستيعابية هي التي أطلقنا عليها اسم تعقيل علوم العقل. وقد أدت التجريبتان إلى الصدام بين منزلة للكلّي تسمى منزلة العقلي الطبيعي ومنزلة للكلّي تسمى منزلة الوضعي الشرعي.

ولا عجب عندئذ إذا انتهى هذا الصدام بين المنزلتين الفلسفية والكلامية إلى الانفجار في مُغطَّيَّي الانتلاق (أعني في الأفلاطونية الحديثة والحنيفية الحديثة)، بعد فشل الحلول الوسطى الموقَّعة بين المنزلتين. وبذلك تكون الأفلاطونية الحديثة والحنيفية الحديثة العريبتان ذاتني مسار حتمي يمر بمرحلة الوصل بين حذِّي كل منهما، فالانفجار، فالفصل بين حديهما، هكذا:

١ — مرحلة الوصل بين حدي الأفلاطونية الحديثة (أي أفلاطون وأرسطو).

أ - الوصل ذو الميل الأرسطي: المشائية (الفارابي، القرن الرابع)

ب - الوصل ذو الميل الأفلاطوني: الصفوية (اخوان الصفاء، القرن الرابع).

٢ — مرحلة الانفجار بحكم بروز آثار الصدام في فلسفة ابن سينا (القرن الخامس).

٣ — مرحلة الفصل بعد الانفجار.

أ - الفصل ذو الميل الأرسطي: الرشدية أو المشائية الثانية (القرنان السادس والسابع).

ب - الفصل ذو الميل الأفلاطوني: الاشراقية أو الصفوية الثانية (القرنان السادس والسابع).

وذلك ما حدث في الأفلاطونية الحديثة أو في البعد الفلسفي الذي تغلب عليه علوم العقل وما بعدها. أما في الحنيفية الحديثة أو في البعد الفلسفي الذي تغلب عليه علوم النقل وما بعدها، فإن الوصل والانفجار والفصل كانت كما يلي:

١ — مرحلة الوصل بين حذِّي الحنيفية الحديثة (أي التوراة والإنجيل).

أ - الوصل ذو الميل التوراتي: الأشعرية (القرن الرابع).

ب - الوصل ذو الميل الإنجيلي: البهشية (القرن الرابع).

٢ — مرحلة الانفجار بحكم بروز آثار الصدام في فلسفة الغزالي (القرن الخامس).

٣ — مرحلة الفصل بعد الانفجار.

أ - الفصل ذو الميل التوراتي: الكلام الثاني بعد استيعاب السينوية: الرازية (القرنان السادس والسابع).

ب - الفصل ذو الميل الإنجيلي: التصوف الثاني بعد استيعاب الغزالي: الابن - عربية (القرنان السادس والسابع).

وقد ميزت المرحلة الفصلية في الفلسفة العربية (أو الأفلاطونية الحديثة العربية) وفي

الكلام العربي (أو الحنيفية المحدثّة العربية) كامل القرنين السادس والسابع للهجرة (الثاني عشر والثالث عشر للميلاد)، فكانت الوضعية الفكرية المحددة شروط النقد التبعي والنقد الخلدوني اللذين يمثّلان غرض هذه الرسالة. فكيف أَعُدَّ الفصل بين حَدَي الأفلاطونية المحدثّة (أفلاطون وأرسطو) وحَدَي الحنيفية المحدثّة (عيسى وموسى) إلى بروز مناط الإشكال المؤسس لنقد الواقعية نقداً نقلنا إلى الاسمية؟

كانت مرحلة الفصل في الأفلاطونية المحدثّة والحنيفية المحدثّة العربيتين، إذاً، المرحلة المعدّة إعداداً مباشراً للوضعية الإبيستمولوجية والفلسفية التي نقدها فيلسوفانا. أما ما تقدم من المراحل فكان ذا أثر غير مباشر.

وفعلاً فإن السعي إلى تخلص الأفلاطونية من الأرسطية، أو الأرسطية من الأفلاطونية، سواء بالوصل الجامع (المشائية والصغوية)، أو بالفصل المستثنى (الرشدية والاشراقية)، قد التقى بالسعي إلى تخلص الإنجيلية من التوراتية أو التوراتية من الإنجيلية، سواء بالوصل الجامع (الأشعرية والبهشية)، أو بالفصل المستثنى (الرازوية والحاتمية)، فاتحدت الأفلاطونية المحدثّة والحنيفية المحدثّة في جدليتين مخمستين عادت بالفكر العربي إلى ما قبل الفلسفتين حَدَي الأولى، وإلى ما قبل الدينتين حَدَي الثانية، حتى لكان حركة الفكر انتهت إلى لُوح مُخَوِّ زالت فيه الحلول الأفلاطونية، والأرسطية، والإنجيلية، والتوراتية، فعادت إلى وضعية الاستئناف المطلق لتحديد منزلة الكلي النظري والعملية، أعني التأسيس الجديد للعلوم النظرية والعلوم العملية.

فلا عجب عندئذ، إذا أصبحت الأفلاطونية في القرنين السادس والسابع عودةً إلى المثالية الفيثاغورية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم الرياضية لا تعدوه، وإذا أصبحت الأرسطية عودة إلى المادية السوفسطائية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم المنطقية الطبيعية لا تعدوه، فطابقت الأولى الإنجيلية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم الصوفية السياسية لا تعدوه، وطابقت الثانية التوراتية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم الفقهية السياسية لا تعدوه. وبذلك أصبحت الوضعية النظرية والعملية التي انتهى إليها الفكر العربي والتي ستكون موضوع النقد النظري عند ابن تيمية، وموضوع النقد العملي عند ابن خلدون، وضعيةً تجاوزت، بالتراجع، الأفلاطونية المحدثّة وحَدَيها (أفلاطون وأرسطو) إلى ما قبلهما الذي جعلهما يكونان ممكنين، والحنيفية المحدثّة وحَدَيها (الانجيل والتوراة) إلى ما قبلهما الذي جعلهما يكونان ممكنين؛ وهما تراجمان كشف ما كان ينخر هذه الحدود الأربعة (الأفلاطونية والأرسطية والتوراتية والإنجيلية) ومركباتها (الأفلاطونية المحدثّة بأشكالها، والحنيفية المحدثّة بأشكالها)، أعني المنزلة الواقعية في الأولى النافية للمنزلة الوضعية في الثانية، والمنزلة الوضعية في الثانية النافية للمنزلة الواقعية في الأولى.

وما كان هذا التنافي ليصبح محزواً فعلياً للتاريخ الفكري النظري والعملي، لو لم يتحول إلى طبيعته الحقيقية التي ظلت خفية، أعني إلى تناف ذاتي لكل منهما من ذاته بصرف النظر عن قسميه وخصيمه المقابل له: إنه تناف ذاتي في الأفلاطونية المحدثة على حدة، وفي الحنيفية المحدثه على حدة. فالنزلة الواقعية في الفلسفة منزلة متنافية، إذ هي تتحدد تاريخياً، وتزعم ما تحدده لاتاريخياً متعالياً على عملية تحديده، إذ الكلي الواقعي، بما هو واقعي، ثابت أزلي لا تاريخية له، رغم أن تحديده وإدراكه تاريخيان: وهذا هو التناقض الباطني للفلسفة عامة، وللأفلاطونية المحدثه بجميع أشكالها خاصة. وما كانت الأفلاطونية المحدثه تكون بهذه الأهمية في تاريخ الفكر الإنساني (إذ هي غاية الفكر اليوناني: الهلنستية؛ وغاية الفكر العربي: العربية؛ وغاية الفكر اللاتيني: اللاتينية؛ وغاية الفكر الجرمانى: الجرمانية. وتلك هي الأفلاطونيات المحدثه التي أشرنا إليها سابقاً)، لو لم يكن جوهرها هذا التنافي عينه. والمنزلة الوضعية في الدين منزلة متنافية كذلك. إذ هي تتحدد لاتاريخياً (الحقيقة الدينية أو الوحي)، وتزعم أن ما تحدده تاريخي متدائن عن عملية تحديده. فالكلي الوضعي، بما هو وضعي، تاريخي متغير قابل للنسخ، لا إطلاق له، رغم أن تحديده لاتاريخي: وهذا هو التناقض الباطني للدين عامة، وللحنيفية المحدثه بجميع أشكالها خاصة (ويمكن أن نقول ما قلناه نفسه عن الأفلاطونية المحدثه: فقد لازمها نوع من الحنيفية المحدثه، كانت توراثية محدثة قبل الإسلام، ثم صارت توراثية محدثة بعده عند اللاتين وعند الجرمان كذلك). وإذا، فجوهر الحنيفية المحدثه كذلك هو هذا التنافي بين تاريخية الكلي العملي، ولاتاريخية علمه (الوحي).

التنافي الأهلي، في الأولى، هو تنافي لاتاريخية المعلوم النظري، وتاريخية العلم النظري. والتنافي الأهلي، في الثانية، هو تنافي تاريخية المعلوم العملي، ولاتاريخية العلم العملي. والصدام بين التنافين سيكون إذاً حول طبيعة المعلوم في النظر والعمل، وحول طبيعة علمهما وهو صدام لا قرار له؛ فما أن ينعقد حتى ينحل، وما أن ينحل حتى ينعقد؛ كما سنرى. ولا إمكانية لتجاوزه إلا بما سيحدث عند فيلسوفينا، أعني إدخال التاريخية في معلوم العلم النظري (ابن تيمية)، بنفي الواقعية والإطلاق عن الكلي النظري، وإدخال التاريخية في علم المعلوم العملي (ابن خلدون)، بنفي الواقعية والإطلاق عن الكلي العملي (بما هو علم للمعمول).

وإذاً، فمادة القسم الأول وغرضه هما تحليل هذه التنافيات الدافعة إلى الحل والعقد، والعقد والحل المتوالين إلى ما لانهاية، رجوعاً إلى الشروط، وانطلاقاً إلى النتائج، إلى أن يتم اكتشاف السر في مآزق الفكر ببعديه الفلسفي والديني: أعني التنافي بين شكل علم العمل ومضمونه في الدين (الوحي مطلق، والموحى به نسبي)؛ والتنافي بين شكل علم النظر ومضمونه في الفلسفة (العلم نسبي، والمعلوم مطلق). وما التجمد والتجبر في كل منهما إلا

النتيجة المحتملة لتأثير الشكل في المضمون، عند أصحاب الفكر الديني (إذ لا يمكن أن تُنسب الوحي ونطلق الوحي به)، أو لتأثير المضمون في الشكل عند أصحاب الفكر الفلسفي (إذ لا يمكن أن تُنسب المعلوم ونطلق العلم). وبذلك يتقلب التاريخي إلى اللاتاريخي في الحالتين، إما بإطلاق الموحى به ليطابق الوحي، أو بإطلاق العلم ليطابق المعلوم.

فإذا جاء مَنْ يبيّن أن معلوم النظر هو بدوره موضوع وليس كلياً واقعياً، تخللت التاريخية الفلسفة حتى النخاع! وإذا جاء من يبيّن أن علم العمل هو بدوره موضوع وليس كلياً واقعياً تخللت التاريخية الدين حتى النخاع! فصار المضمون في الفلسفة، كالشكل، من وضع الإنسان: الكلي النظري، بما هو معلوم، من وضع الإنسان؛ وهو، من ثم، غير واقعي؛ وصار الشكل في الدين كالمضمون، من وضع الإنسان: الكلي العملي، بما هو معلوم، من وضع الإنسان، ومن ثم، فهو غير واقعي. ووظيفة الفصلين الموالتين من هذه الرسالة إثبات ذلك، وبيان مدلول الإسمية النظرية عند ابن تيمية، بما هي إدخال للتاريخية في النظر شكلاً ومضموناً، ومدلول الإسمية العملية عند ابن خلدون، بما هي إدخال للتاريخية في العمل شكلاً ومضموناً.

ولما كان أرسطو قد سعى إلى تنسيب شكل العلم، في صدامه مع أفلاطون (الاكتساب والتجربة ضد التذكر والفطرية)، مع الإبقاء على إطلاق المضمون (راقعية الكلي)، فإنه لم يستطع تجاوز عدم التوازن الأهلي لكل فلسفة، أعني ما يجعلها بالطبع أفلاطونية مُخَدَّثة. ولما كان عيسى قد سعى إلى تنسيب مضمون العمل، في صدامه مع موسى (الروح ضد الحرف في الشرائع)، مع الإبقاء على إطلاق الشكل، فإنه لم يستطع تجاوز عدم التوازن الأهلي لكل دين، أعني ما يجعله بالطبع حنيفية مُخَدَّثة. وبمجرد تحقق الأفلاطونية المحدثة (أفلوطين)، والحنيفية المحدثة (محمد)، بات الصدام المطلق بين هذين الحلين صداماً لن ينتهي إلا بتجاوز ما في الحلين من تناقض كلاً على جِدَّة، ثم في لقائهما^(٣٤): وذلك هو منطق حركية الفلسفة العربية، في مرحلتي الوصل والفصل، إلى

(٣٤) إذ إن نسبة الأفلاطونية المحدثة إلى حذّتها (الأفلاطونية والأرسطية) كسبة الحنيفية المحدثة (أو الإسلام) إلى حذّتها (الإنجيلية والتوراتية). إذ فأفلوطين ومحمد، بتجاوزهما حذّي ممارستهما (الفلسفة والدين)، قد أثبتا أن طبيعة ممارسة كل منهما هي ممارسة مقابلة: أفلوطين جعل الفلسفة ديناً، ومحمد جعل الدين فلسفة. الأول جعل الدين غاية الفلسفة بختم العلم، قتلته. والثاني جعل الدين فلسفة بختم الوحي قَتَلَهُ. ولما كان العلم يجب ألا يُخْتَم، صار ما فعله أفلوطين إخراجاً للإنسان من التاريخ علماً وعملاً، بإطلاق شكل العلم بعد مضمون. ولما كان الوحي يجب أن يُخْتَم، صار ما فعله محمد إرجاعاً للإنسان إلى التاريخ علماً وعملاً. إذ فالإنسانية لم تصر تاريخية فعلاً إلا بفضل المحمدية، رغم سعي الشيعة إلى إخراج الوحي منها بالعودة إلى إطلاق شكل العمل، بفضل نظرية الإمامة العوض من ختم الوحي، وسعي السنة إلى إخراجه منها بالعودة إلى إطلاق مضمون العمل، بفضل رفض التأويل وفرض النصية الحرفية. وبذلك عاد التناقض فأصبح عند الشيعة جمعاً ليات =

حصول النقد الاسمي لواقعية الكلي النظري عند ابن تيمية الذي أنهى الأفلاطونية المحدثة، ولم يدري أنه معها قد أنهى الحنيفية المحدثة^(٣٥)، وإلى حصول النقد الاسمي لواقعية الكلي العملي عند ابن خلدون الذي أنهى الحنيفية المحدثة، ولم يدري أنه معها قد أنهى الأفلاطونية المحدثة^(٣٦).

إذا ساد الإنسان الطبيعية، وصار علمه لها من وضعه شكلاً ومضموناً، وإذا ساد الإنسان الشريعة وصار عمله لها من وضعه شكلاً ومضموناً، بات الإنسان سيداً للطبيعة وللشريعة، فزال ما بعد الطبيعة وما بعد الشريعة، ولم يبق إلا أن نعلم كيف يمكن، عندئذ، أن ينفي الأول واقعية الكلي النظري ويبقي على الدين، بل وباسمه قد فعلها؟! وكيف ينفي الثاني واقعية الكلي العملي ويبقي على الفلسفة، بل وباسمها قد فعلها؟! كيف يكون الإنسان مشروع ذاته في علمه، وأجنبي التشريع في عمله؟ وكيف يكون الإنسان مشروع ذاته في عمله، وأجنبي التشريع في علمه؟ أم أن كلا منهما يقول بالتشريع الذاتي علماً وعملاً، ولكن الأول لم يجرؤ على الذهاب إلى الغاية، فينفي واقعية الكلي العملي؛ والثاني لم يذهب إلى الغاية فينفي واقعية الكلي النظري؟ ذلك ما نحاول البحث عن حل له في ما أطلقنا عليه اسم الاسمية العربية، وفي نتائجها النظرية والعملية^(٣٧).

إن النقد التيمي والخلدوني لم يحدثا عن عدم، فقد أسهمت حركة الفصل هذه في الإعداد إليهما بصورة غير مباشرة، وذلك عند سعيها إلى أطراف المعادلة الفكرية. فالأفلاطونية المحدثة الفصلية فصلاً أفلاطونياً^(٣٨) لم تنته في تراجعها، إلى أفلاطون، بل

= الشكل وإطلاقه (الإمامة والعلم اللدني) ونسبية المضمون (المقابلة بين الظاهر الثابت والباطن المتغير بالتأويل)، وعند السنة جمعاً لبيات المضمون وإطلاقه (رفض المقابلة بين الباطن والظاهر والتأويل) ونسبية الشكل (نفي عصمة الإمام والعلم اللدني): ختم العلم خروج إلى اللاإيمانية. ختم الوحي دخول إلى التاريخية.

(٣٥) ولعله كان يدري، إذ هو، في سنيته المتطرفة، جاعلاً من التشريع العملي إطلاق الاجتهاد بلا حدود ما دام النص الديني الذي انتهى بختم الوحي، باطئاً هو ظاهره، ومن ثم فكل ما ليس فيه يعود إلى حرية التشريع الاجتهادي الإنساني.

(٣٦) ولعله كان يدري، إذ هو، في اجتماعيته المتطرفة، جاعلاً من التشريع النظري إطلاق الاجتهاد بلا حدود ما دام المغطى الطبيعي أيضاً ينتهي بختم الاجتماع، ومن ثم فكل ما فيه من وضع الإنسان، تشريعاً نظرياً وتشريعاً عملياً.

(٣٧) وإذا فذهابهما إلى الغاية - الذي سئبته - هو الجزء للمسكوت عنه، إذا قرأنا أعمالهما قراءة سريعة، رأينا عند الأول إبيات الاسمية النظرية، وأهلنا الاسمية العملية عنده، ورأينا عند الثاني الاسمية العملية، وأهلنا الاسمية النظرية؛ وهما، كما سرى، لا يمكن إلا أن يتصاحبا كما تصاحبت، من قبلهما، الواقعتان في الفلسفات المتقدمة عليهما.

(٣٨) أعني الإشراقية، التي، في نقلتنا من للشائية إلى الاشراق، حاولت تخلص الأفلاطونية من الأرسطية، لكنها بقيت مع ذلك أفلاطونية محدثة يغلب عليها ما تظنه أفلاطونية.

عادت إلى التعليم النظري والعملي الذي سعى أفلاطون إلى تجاوزه، أعني المثالية الفيثاغورية برمزياتها العددية وما يصاحبها من سحر وتصوف وتنجيم؛ فتوقفت حركية النظر العلمي، لأنها أصبحت مضموناً منغلّقاً لا وظيفة علمية له، بل هو مجرد معتقدات تستهدف الاستحواذ على السلطان الزماني باسم سلطان روحي مزعوم. ولا غرابة عندئذ أن يلتقي ذلك مع ما آلت إليه الحنيفية المحدثّة الفصلية فصلاً انجيلياً^(٣٩) في تراجعها إلى التعليم العملي الذي كان الانجيل سعيّاً إلى تجاوزه، أعني العمل كما صار في الانجيل الذي يعتبره الإسلام مزيفاً، والساعي إلى الزهد المناق لمغالطة الجماهير بالشعوذة والسحر والكرامات والخوارق المزعومة؛ فتوقفت حركية العمل الروحي، لأنها أصبحت ممارسات كهنوت منغلقة لا وظيفة له غير السلطان الروحي للخرافة لمساندة السلطان المادي للعسكروت المعتمد على العنف والجرمة والحرب الدائمة، أعني التحكم التأويلي الرمزي للباطنية، والتحكم التعنفي للتر ومن ساواهم من الأهماج.

وكما زال العلم الفلسفي باسم العودة إلى أفلاطون، زال العمل الديني باسم العودة إلى عيسى: باطن الطبيعة الوهمي، وباطن الشريعة الخرافي، بما هما سندان لتوظيف ظاهر الأولى (أدوات السيطرة المادية)، وظاهر الثانية (أدوات السيطرة الروحية) في دولة العسكروت الأعمى، والإمام المعصوم، والأولياء الموهوبين، وجميعهم يَشْتَرِقُ شعباً جعلوه إلى السوائم أقرب ما يكون (وهذا الأمر غلب على المشرق العربي في القرنين السادس والسابع).

كما ان الأفلاطونية المحدثّة الفصلية فصلاً أرسطياً^(٤٠) لم تنته في تراجعها، إلى أرسطو، بل عادت إلى التعليم النظري والعملي الذي سعى أرسطو إلى تجاوزه، أعني المادية السوفسطائية بحسبتيها الطبيعية، وما يصاحبها من شروح لفظية ومعارف كلامية؛ فتوقفت حركة النظر العلمي لأنها أصبحت مضموناً منغلّقاً لا وظيفة علمية له، بل هو مجرد عقيدة نهائية حول العالم ملائمة للمعطيات الحسية الأولية الغفلة، وهي مجرد سند للسلطة المادية القائمة باسم سلطان علمي مزعوم. ولا غرابة عندئذ أن يلتقي ذلك مع ما آلت إليه الحنيفية المحدثّة الفاصلة فصلاً تورانياً^(٤١)، في تراجعها إلى التعليم العملي الذي كانت التوراة سعيّاً إلى تجاوزه، أعني العمل كما صار في التوراة التي يعتبرها القرآن مزيفاً، والساعي إلى مغالطة الجماهير بالطقوس الخارجية والدين الشعبي، فتوقفت حركية العمل الروحي لأنها أصبحت ممارسات وثنية شعبية في الزوايا والرباطات، وهي ممارسة تسند سلطان العسكروت المادي، وتتوسط بينها وبين الشعب الذي يعامل معاملة السوائم.

(٣٩) أعني «الكلام - التصوف» الباطني الذي غلب البعد الانجيلي من القرآن والحديث (باطن النص وباطن النفس) على البعد التوراتي منهما (ظاهر النص وظاهر السلوك والنفس).

(٤٠) أعني الرشدية، التي حاول فيها صاحبها إحياء الأرسطية بخليلصها من الأفلاطونية المحدثّة.

(٤١) أعني «الكلام - التصوف» الظاهري الذي يمثله خصوصاً ابن عربي الحاملي.

وكما زال العلم الفلسفي باسم العودة إلى أرسطو، زال العمل الديني باسم العودة إلى موسى: ظاهر الطبيعية الحسني، وظاهر الشريعة اللفظي، بما هما سندان للتوظيف نفسه في دولة المسكرات الأعشى، رغم فقدان أساس العصمة والولاية الذي استعاض عنه بالاستيلاء العام للنظر (ظاهر الطبيعة المحسوس، والتعليم النصي والشروح إلى ما لانهاية) والعمل (ظاهر الشريعة المحسوس، والتعليم النصي والشروح إلى ما لانهاية)، واجتماع ذلك كله في الممارسات الوثنية للطبيعة وللشريعة (وهذا الأمر غلب على المغرب العربي في القرنين السادس والسابع).

وهكذا لم يكن المأل الحاصل إلا المأل الواجب: ما آلت إليه الأفلاطونية المحدثة والخنيفية هو ما كان لا بد من أن تؤول إليه حدودهما إذا رفعت إلى غاياتها، وذلك لما في حلولهما من تناقض شرحنا جوهره في ما تقدم، أعني إطلاق المضمون مع نسبية الشكل في الفلسفة، ونسبية المضمون مع إطلاق الشكل في الدين، والحلول الساعية إلى تجاوز التناقض:

١ — فالإشراقية محاولة للتوحيد بين إطلاق المضمون الفلسفي وإطلاق الشكل الديني، والنهاية هي الجمود الفلسفي والديني النخبوي! (٤٢) الذي سيطر على الفلسفة في العالم الشيعي.

٢ — والتصوف المتأخر محاولة للتوحيد بين إطلاق الشكل الديني والمضمون الفلسفي، والنهاية هي الجمود الديني والفلسفي النخبوي! (٤٣) الذي سيطر على التصوف في العالم الشيعي.

٣ — والرشدية محاولة للتوحيد بين نسبية الشكل الفلسفي ونسبية المضمون الديني، والنتيجة هي الجمود الفلسفي والديني الشعبي! (٤٤) الذي سيطر على الفلسفة في العالم السني.

(٤٢) وهو مدلول الرصد الباطني قياساً على الرصد الظاهري عند السهروردي، إذ هو يعجب من تصديق الفلكيين المستندين إلى الرصد الحسي للظواهرات الفلكية، وعدم تصديق الروحانيين المستندين إلى الرصد الروحي للظواهرات التوراتية.

(٤٣) والتصوف الباطني مثل الإشراقية، ولكن في الاتجاه المقابل: هي من العلم العقلي أو الآلة العالمية إلى العلم التفلي أو الآلة القرآنية أو من الفلسفة إلى الدين؛ وهو عكسها من الآلة القرآنية إلى الآلة العالمية: وكلاهما يعيدان العلم إلى الرصد الباطني، أو الإلهام، أو الوحي (للشريعة أو للطبيعة).

(٤٤) الخلاف بين الفلسفة والدين نسي: فالفلسفة تختلف عن الدين بشكلها الذي يتوجه إلى الخاصة، في حين أن الدين يتوجه إلى العامة كذلك، والدين يختلف عن الفلسفة بمضمونه الذي يتوجه إلى العامة بمضمون محتاج إلى التأويل ليصبح من جنس الحقيقة التي للخاصة. ولولا نسبية المضمون الديني ونسبية الشكل الفلسفي، لما خفيت وحدة الحقيقة فيهما. وذلك هو مضمون الردود الرشدية على المتكلمين الذين يضررون بالفلسفة والدين، =

٤ — والكلام المتأخر محاولة للتوحيد بين نسبية المضمون الديني ونسبية الشكل الفلسفي، والنتيجة الجمود الديني والفلسفي الشعبي^(٤٥) الذي سيطر على التصوف في العالم السني.

لذلك التقت الصفوية الأولى (أخوان الصفاء)، والصفوية الثانية (الاشراقية)، والتصوف الباطني المتأخر؛ والتقت المثنائية الأولى (الفارابي)، والمثنائية الثانية (الرشدية)، والكلام الظاهري المتأخر في فلسفة ودين معطين، أنهيّا العقل والنقل، بإخراجهما من التاريخ وتحويلهما إلى ألعاب رمزية للسيطرة الروحية، إمّا بادعاء العلم بباطن الطبيعة والشرعية، أو بظاهرها: وبذلك لم يبق من العلم إلا ما حصل، ومن الدين إلا ما وصل؛ انتهت التجارب العلمية والروحية، وأصبح كل شيء مادة للمضغ، وإعادة المضغ لا غير.

ولا يغرنك ما في الرشدية من مظاهر العقلانية الأرسطية، وما في الاشراقية من مظاهر العقلانية الأفلاطونية، إذ ما فيهما ليس أرسطياً ولا أفلاطونياً؛ بل هو البلوغ بنسقي أفلاطون وأرسطو إلى غاياتهما المبرزة لما في أساسهما من جرثومة قاتلة للعقل العلمي، بحكم المنزلة الواقعية للكلّي الطبيعي. لذلك فهما دون أرسطو وأفلاطون، إن قسناهما بالنتائج العلمية لعملهما الفلسفي، وفوقهما إن قسناهما بما أبرزاه من ضرورة تجاوز أفلاطون وأرسطو، عند إبرازهما النتائج القصوى لجدل الأول، وميتافيزيقا الثاني. ولا يغرنك كذلك ما تراه في الكلام والتصوف الظاهريين من مظاهر الروحانية التوراتية، وما تراه في الكلام والتصوف الباطنيين من مظاهر الروحانية الانجيلية، إذ ما فيهما ليس توراتياً ولا إنجيلياً؛ بل هو البلوغ بنسقي موسى وعيسى إلى غاياتهما المبرزة لما في أساسهما من جرثومة قاتلة للروح الديني بحكم المنزلة الواقعية للكلّي الشرعي. لذلك فهما دون عيسى وموسى إذا قسناهما بالنتائج الدينية لعملهما الديني، وفوقهما إذا قسناهما بما أبرزاه من ضرورة تجاوز موسى وعيسى، عند إبرازهما النتائج القصوى لألواح الأول، وسلوك الثاني. ولعل ما حصل في الفلسفة، وما حصل في الدين عند الفصل، في اللحظة التي هي حيلى بالنقد النظري لمنزلة الكلّي النظري، وبالنقد العملي لمنزلة الكلّي العملي، أعني بفلسفة ابن تيمية وفلسفة ابن خلدون، هو عيئه مدلول تحريف الفلسفة الحنيفة (إن صحّ التعبير) والدين الحنيف؛ وهو تحريف ليس له إلا مدلول واحد هو واقعية الكلّي الطبيعي، أو تحول العلم التاريخي إلى لاثاريخي ومن ثم إلى

= لعدم بلوغهم طريقة الخاصة (الشكل الفلسفي)، ولعدم احترامهم مضمون العامة (المضمون الديني غير المؤلّي): تلك جرثومتهم بحسب رأيه.

(٤٥) والكلام الظاهري مثل الرشدية، ولكن في الاتجاه المقابل: فهذه من الفلسفة إلى الدين، وهو من الدين إلى الفلسفة، هي من الطبيعة إلى الشرعية، وهو من الشرعية إلى الطبيعة، وكلاهما يمهدان الوحي إلى الرصد الخارجي أو الإدراك الحسي (للطبيعة أو للشرعية).

ميتافيزيقا خارج الزمان تُشَرِّع للمعرفة الزمانية، وتحول العمل التاريخي إلى لاتاريخي، ومن ثم إلى ميتاتاريخ خارج الزمان، يُشَرِّع للعمل الزماني. وإذا صار الثاني كنيسة، أعني مؤسسة مجسمة لهذا التعالي على الزمان، فإن هدف الفلاسفة كان دائماً إرساء مؤسسة من جنسها للعرض نفسه. وقد تعينت هذه المؤسسة الفلسفية في أمرين هما:

١ - الكلي النظري الواقعي الذي تستند إليه المطابقة بين العلم النظري والوجودي (المطابق بين النظريات والطوائع الذاتية للأشياء) الميتافيزيقيا.

٢ - الكلي العملي الواقعي الذي تستند إليه المطابقة بين العلم العملي والأكسيولوجي (المطابقة بين القيم والشرائع الذاتية للأشياء) الميتافيزيقيا.

وإذا كانت المطابقة الأولى تبدو غير أكسيولوجية، للظن أن مفهوم الوجود يتعلق بالكائن بما هو كائن لا بما هو واجب، فإن شروط المطابقة تعني أن ما هو كائن يُتَقَدُّ إلى ما هو كائن بحق، وإلى ما هو باذٍ وكأَنه كائن؛ ومن ثم فالكائن بحق مفهوم معياري من الكائن؛ إنه مفهوم أكسيولوجي للوجود: إنه ما لا يهمله العلم الواقعي بوصفه ما منه تتكون الصفات المَقْوَّمة، بخلاف ما يُهْمَله، بوصفه ما لا ضرر في عدم اعتباره. وهو ما يجعل التجريد من أجل العلم ليس مجرد وسيلة؛ بل هو عينه معيار الفصل بين الوجود الحق والوجود الزيف. لذلك غُدَّ المنطق علماً معيارياً قيمتهما هما الصدق والكذب، وليس علماً وصفيّاً تحكّمه مقدارُ أدائه وظيفته. ولذلك أيضاً سرعان ما انقلب هذا العلم الزعوم إلى ميتافيزيقا العلم القبلي الذي لا يجعل من فرضيات العقل فرضيات إجرائية، بل يصيرها عين قوانين الوجود. وقياساً عليه، صار التاريخ، بحكم معيارية علم العمل، أخلاقاً، كما صار المنهج النظري منطقاً معيارياً. علم النظر صار منطقاً معيارياً، فميتافيزيقا؛ وعلم العمل صار تاريخاً معيارياً، أو أخلاقاً، فميتاتاريخ. ولسنا نعني أن ذلك خير أو شر أو مرغوب فيه أو مرفوض؛ بل نكتفي بوصف ما حصل، علماً بأن ذلك مما لا غنى للإنسان عنه: إذ لو لم يصر العلم النظري معيارياً، ولم يصر العلم العملي معيارياً، لصار النظر والعمل فاقدي القرار، ولانتهينا إلى السيلان الأيدي علماً وعملاً. ولكن شتان ما بين الحاجة إلى الاستقرار والاستغناء عن الحركة الذي آل إليه هذا الاستقرار الفاقد وظيفته، ظناً أن الكلي النظري والكلي الواقعي ليس وُضْعِيّاً، بل هو طَبْعِيٌّ!

تلك هي الوضعية الفلسفية والإستمولوجية التي ستكون موضوعاً للنقد الاسمي عند ابن تيمية وابن خلدون.. وكونها تمثل وضعية شديدة الأهمية في تاريخ الفكر العربي خاصة، والإنساني عامة، سنخصص لها القسم الأول بكامله سعياً إلى فهم الشروط المعدة للنقد الفلسفي، واستخلاصاً للنتائج الفلسفية النظرية (الخصائص الإستمولوجية) والعملية (الخصائص الأكسيولوجية)، وللتشاجن بين البعدين، حتى تتمكن من إدراك طبيعة العمل

الفلسفي الذي ننسبه إلى فيلسوفينا، بما هما غاية ما قبل الغفوة وبداية ما بعدها: إذ لا سبيل إلى إنكار أن النهضة العربية المعاصرة بهما بدأت، وإليهما تعود، سواء في بُعدها العقلي الفلسفي، أو النقلي الديني؛ بل إن الفكر الأصلائي والفكر العلماني ليس لهما من أساس أهلي إلا في محاولتهما الإصلاحية.

أما القسم الثاني فيتعلق، بالاسمية السالبة نظرياً وعملياً، أو بدحض الواقعة، وذلك في علمي النظر، أعني الرياضيات والمنطق، وعلمي العمل، أعني السياسيات والتاريخ.

وأما القسم الثالث، فيتعلق بالاسمية الموجبة، أو بفك الارتباط بين العلم النظري والوجودي، وبين العلم العملي والأksiولوجي، ختماً للدراسة بالأksiولوجيا البديل، في الفلسفة الاسمية؛ وتلك هي الغاية من الرسالة كلها: كيف تمت الاستعاضة من مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ في الواقعة، بالطبيعة والتاريخ في الاسمية؟ أو كيف انتقل الإنسان من عبادة الطبيعة والشرعية إلى السيادة عليهما؟ ذلك هو الدور الذي ننسبه إلى المرحلة العربية من تاريخ الفكر الإنساني، تصوراً على الأقل، إن لم يكن إنجازاً.

القِسْمُ الْأَوَّلُ

الوَضِيعَةُ الْفَلَسَفِيَّةُ وَالْإِسْتِمُولُوجِيَّةُ

الفصل الأول

مَنَازِلُ الْكِلَى وَمَنْطَقَتُهَا: أَوْكَيْفَ أَصْبَحَتِ الْإِسْمِيَّةُ النَّظَرِيَّةُ وَالْعِلْمِيَّةُ غَايَةُ الْفَلَسَفَةِ الْعَرَبِيَّةِ

أولاً: حركية الوصل والفصل ومنطقها

لقد حكمت حركية الوصل والفصل، في الفكر الفلسفي (الأفلاطونية المحدثة) وفي الفكر الديني (الحنيفية المحدثة) العربيين، بما هما متقابلان ومتشاجنان، عوامل كان الوسيط بين حديهما الموصولين أو المفصولين دائماً التقسيم والتخصيم المقابل. فالوصل والفصل في الفكر الفلسفي صدرتا عن دوافع مستمدة من علوم النقل النظرية والعملية بتوسط اعتراضات ما بعدهما التأسيسي في الفكر الديني، أعني الكلام والتصوف (البهيمية والأشعرية)، والوصل والفصل في الفكر الديني صدرتا عن دوافع مستمدة من علوم العقل النظرية والعملية بتوسط اعتراضات ما بعدهما التأسيسي في الفكر الفلسفي، أعني المشائية والصفوية. فصارت الأفلاطونية المحدثة العربية، بما هي ما بعد العلوم العقلية النظرية (المنطق والرياضيات وموضوعيها الطبيعي وما بعده) والعملية (التاريخ والسياسات وموضوعيها الشرعي وما بعده)^(١)، البعد السالب من الحنيفية المحدثة، كون حضورها فيها حضوراً اعتراضياً. وصارت الحنيفية المحدثة العربية، بما هي ما بعد العلوم التقليدية النظرية (المنطق والرياضيات وموضوعيها الطبيعي وما بعده)^(٢)

(١) قد يعجب المرء من نسبة الموضوع الشرعي وما بعده وعلميها إلى العلوم العقلية، وسرّ العجب هو التسمية. لكن عنوان أحد كتب أفلاطون هو الذي يساعدنا على هذا الاستعمال. فكتاب التواحيس يمكن أن يُنقل إلى العربية بعنوان «كتاب الشرائع»: والقصد هو نظرية المجتمع والدولة بما هما مؤسستان من وضع العقل الانساني بالاستناد إلى علمه بالطبيعة الانسانية وظروف الاجتماع والعمران. وأدّ، فبالإضافة إلى الشرائع المنزلة - وهي أيضاً وضعية بمعنى كونها من وضع الشارع - لا بد من الحديث عن الشرائع للموضوعة وضعا إنسانياً بالاستناد إلى الفلسفة العملية.

(٢) العجب نفسه يصدر عن نسبة الموضوع الطبيعي وما بعده وعلميها إلى العلوم التقليدية. وسرّ العجب الآن ليس تسمية الموضوع، بل تسمية العلم. فكيف للنقل أن يتعلق بالطبيعي وما بعده وعلميها؟ وهنا لا بد من =

والعملية (التاريخ والسياسيات وموضوعيهما الشرعي وما بعده)، البعد السالب من الأفلاطونية المحدثة، للعلّة نفسها. ولولا هذين الحضورين بالسلب لكل منهما في قسمه الذي هو خصيمه، لاستحال علينا فهم الحركية التي تحكمت في إيقاع التاريخ الفكري للفلسفة العربية بفرعها الأفلاطوني المحدث والخنفي المحدث^(٣).

ويعني هذا الدور المتبادل لكل منهما في مقابله أن محرك الوصل والفصل في الفكر الفلسفي هو الاعتراضات التي يستمدّها الفكر من تجربته الإستمولوجية التي حصلها عند تعقيل علوم النقل النظرية والعملية، والتي لم يستطع الفكر الفلسفي تجاوزها بسهولة كونها جدية ودافعة إلى التساؤل الفلسفي حول ما بعد العلوم العقلية؛ وأن محرك الوصل والفصل في الفكر الديني هو الاعتراضات التي يستمدّها الفكر الفلسفي من تجربته الإستمولوجية التي حصلها عند تعقيل علوم العقل النظرية والعملية، والتي لم يستطع الفكر الديني تجاوزها بسهولة كونها جدية ودافعة إلى التساؤل الديني حول ما بعد العلوم العقلية. وإذا فالصدام الحقيقي الذي نشهده بين الفكر الديني بممثّليه الكلامي والصوفي في مرحلتي الوصل والفصل، والفكر الفلسفي بمثّليه المشائي والصفوي في المرحلتين نفسيهما، ليس الا صداماً بين ما بعد العلوم العقلية وما بعد العلوم العقلية، في مجالي النظر والعمل، بوصف هذين المابعدين المتصادمين سقياً إلى تحديد لمنزلة الكلي النظري والعملية يكون ملائماً لهذين التساؤلين في المابعد الديني، بحكم اعتراضات المابعد الفلسفي، وفي المابعد الفلسفي بحكم اعتراضات المابعد الديني^(٤).

= الإشارة إلى أهمية البحوث المنطقية والرياضية في العلوم المساعدة للعلوم العقلية، أعني في العلوم المساعدة على «الدخول» إلى المدونة الدينية، و «العلوم المساعدة» على «الخروج» منها: ففهم النص يقتضي علوم اللسان دالاً ومدلولاً. ومن هنا يأتي دور المنطق والرياضيات في الدخول إلى المدونة. والاستفادة منها في الفقه تقتضي أصول الفقه والفرائض، ومن هنا يأتي دور للمنطق والرياضيات للخروج من المدونة بالفائدة الفقهية. أما الموضوعان الطبيعي وما بعده، بما هما موضوعا رياضيات ومنطق، فإن دور الاستدلال المنطقي والبنية الرياضية في نظرية الوجود والعالم القرآنية غني عن كل تدليل. لذلك فإن الكلام والتصوف، بما هما مابعد العلوم العقلية، يتضمنان نظرية في الطبيعة وما بعدها ذات بنية منطقية رياضية حتماً، وهي نظرية في صدام مع النظرية الفلسفية التي يستند إليها مابعد العلوم العقلية الفلسفي.

(٣) وهذا الإيقاع الناتج من التخاصر بين الفرعين، بما هو محكوم بمنزلة الكلي، هو الموضوع الأول لبحثنا. لذلك كان منطق منازل الكلي هو عينه منطق هذا الإيقاع، ومن ثم فهو منطق تاريخ الفكر العربي بفرعيه، بما هو ذاهب من الواقعية المفاخرة والمحاينة طبعاً ووضماً، إلى نفيها طبعاً ووضماً كذلك، في المدرسة الاسمية التي يمثلها إصلاح العقل النظري عند ابن تيمية، وإصلاح العقل العملي عند ابن خلدون.

(٤) لذلك كانت أهم علامة على هذا الحضور المتبادل في المقابل التلازم والتغامر بين المتسبين إلى الفكر الفلسفي أو الفكر الديني. فالأشاعرة يهيمون بالمتزلة بالانتساب إلى الفلسفة، وابن رشد يهيم بالفلاسفة المتقدمين عليه بالانتساب إلى الكلام. وهذا التلازم ليس مجرد محاجات جدلية عند احتدام التنافس، بل هو دليل عتيق على هذا التخاصر الذي أشرنا إليه، والذي بالاستناد إلى أهم عناصره، يمكننا أن نؤرخ لمنزلة الكلي في الفلسفة =

وفعلًا فالوصل المشائي الذي حققه الفارابي قد كان بدافع كلامي ومستنداً الى منزلة كلامية للكلي هي المنزلة الاعتزالية البهيمية المعدلة للتوسط بين الكلي بما هو الوجود المثالي وبما هو الوجود بالقوة مع ميل الى هذا الأخير. والوصل الصفوي الذي تحقق في الرسائل قد كان بدافع صوفي ومستنداً الى منزلة صوفية للكلي هي المنزلة الاعتزالية الأشعرية المعدلة للتوسط بين الكلي بما هو الوجود بالقوة وبما هو الوجود المثالي مع ميل الى هذا الأخير.

كما إن الفصل الرشدي قد كان بدافع كلامي علته التخلص من الحل المشائي المنقوص بحكم اعتراضات تهافت الفلاسفة وذا أساس ظاهري قربه من المنزلة الأرسطية مع الإبقاء على عليّة ربوبية تتجاوز مجرد السببية الغائية الى السببية الفاعلية. وإن الفصل الإشرافي قد كان بدافع كلامي علته التخلص من الحل الصفوي المنقوص بحكم اعتراضات مشكاة الأنوار وذا أساس باطني قربه من المنزلة الأفلاطونية مع الإبقاء على عليّة ربوبية تتجاوز مجرد صنع المثل الى خلق المثل.

إن الوصل والفصل الفلسفيين يتوسط الكلام والتصوف، بيدوان وكأنهما سعي الى إيجاد الفلسفة الملائمة لما ينتج من وضعية التفاعل بين إبستمولوجية علوم النقل وإبستمولوجية علوم العقل، مما يَصِيرُ الفلسفة العربية، في بعدها الأفلاطوني المحدث وبفريقي ومرحلتني كل منهما، ما بعد علم وما بعد عقل تقاربت فيهما العقل والنقل إلى درجة تجعل النقل الوضعي يكاد يصبح عقلاً طبيعياً، والعقل الطبيعي يكاد يصبح نقلاً وضعياً. لذلك فإن هذه العمليات الوصلية والفصلية، في الفكر الفلسفي بدوافع مستمدة من الفكر الديني للملاءمة بين الإبستمولوجيتين (إبستمولوجية العلوم النقلية الوضعية والعقلية الطبيعية) قد وازتها العمليات نفسها في الفكر الديني، بدوافع مستمدة من الفكر الفلسفي، للغاية نفسها. وهو ما ولد ظاهرة غريبة جعلت الفكر الديني متفلسفاً أكثر من الفكر الفلسفي، والفكر الفلسفي متديناً أكثر من الفكر الديني!

وفعلًا فالوصل الكلامي الأول كان بدافع أرسطي ومستنداً الى منزلة مثالية هي المنزلة الأرسطية المعدلة للتوسط بين الكلي بما هو وجود مثالي وبما هو وجود بالقوة، مع ميل الى هذا الأخير، وهو ما يعلّل تأويل الحل البهيمي تأويلاً أفلاطونياً أحياناً، وأرسطياً أخرى. والوصل الصوفي الأول كان بدافع أفلاطوني ومستنداً الى منزلة أفلاطونية هي المنزلة الأفلاطونية المعدلة للتوسط بين الكلي بما هو وجود بالقوة وبما هو وجود مثالي، مع ميل الى هذا الأخير، وهو ما يعلّل تأويل الحل الصوفي تأويلاً أرسطياً أحياناً (الترقي من الجسداني الى

=العربية، نضع هذه المقدمات التي اتخذت شكل الفرضيات والحدود التمهيدية، كون البرهان عليها بالاستقراء التاريخي يخرج عن إطار هذه الرسالة ويمدّى هدفها الرئيسي: تحديد الإصلاح التيمّي والمخلدوني.

(الروحاني)، وأفلاطونياً أخرى (التجلي من الروحاني الى الجسداني) في التصوف المتأخر خاصة.

ويُرى أن الفصل الكلامي الثاني كان بدافع مشائي وعُلته التخلُّص من الحل الكلامي الأول المنقوص، بحكم اعتراضات إحياء علوم الدين، وذا أساس باطني (مقابل للفصل الرشدي)، قوّته من المنزلة الأفلاطونية، كما هو يبيّن في الوُزْنية^(٥)، وأن الفصل الصوفي الثاني كان بدافع صوفي وعُلته التخلُّص من الحل الصوفي الأول المنقوص، بحكم اعتراضات فضائح الباطنية، وذا أساس ظاهري (مقابل للفصل الإشراقي) قوّته من المنزلة الأرسطية، كما هو يبيّن في الأكبرية^(٦).

إن الوصل والفصل الدينيين، بتوسط المشائية والصفوية، يبدوان وكأنهما سعي الى إيجاد الدين الملائم لما ينتج من وضعية التفاعل بين إستمولوجية علوم العقل وإستمولوجية

(٥) وذكر الإمام فخر الدين الرازي أن المشترك بين الناس الموجودين في الخارج هو الانسان الخارجي لا العقلي، لأنه يمنع أن تكون تلك الصورة الحائلة في نفسي حلول العرض في الموضوع جزءاً من أعيان جميع الناس الموجود بعضهم قبلي وبعضهم بعدي، وبعضهم معي في الزمان. وإذا لم تلحق الكلية صورة الانسان التي في النفس، فهي إما تلحق الانسان في الخارج. فالانسان العيني مشترك لا الذهني. وتسمية صورته التي في النفس كلية مجازاً يكون المعلوم بها - وهو مطلق الانسان لا الانسان العيني - كلياً. فالانسان مجرد في الخارج عن المادة وعلاقتها. ثم قال: وهذا هو التحقيق. وهو صريح في صحة القول بالكل. انظر: الكُل العقليّة الافلاطونية، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، نصوص وترجمات لمؤلفين شرقيين؛ المجلد ١٢ (بيروت: دار القلم، الكويت: وكالة المطبوعات، [١٩٧٤])، الوجه الرابع من البحث الثاني، ص ٣٤ - ٣٥.

(٦) كيف يمكن أن تعتبر منزلة الكلي الأكبرية قريبة من الأرسطية؟ لا تعجب من ذلك الآن عندما نربط بين هذا القول وما هو معروف من التقابل بينه وبين ابن رشد. ولكن اذا حصرننا ما بينهما من تقابل في المسألة المتعلقة بالطريق الى المعرفة وليس في نظرية الوجود، نبيّن أن وحدة الوجود الأكبرية وحدة وجود تجعل العالم المادي عيّن الوجود الالهي. وما العالم العقلي إلا الثابت في العدم، وهو اذا قد اكتفى بالترجمة الصوفية لنظرية الوجود الأرسطية. فالإله الغاية طابق العالم الساعي اليه، فأصبح الوجود العالمي عيّن الذات الالهية. وطبعاً، فإن المقابلة بين أرسطو وأفلاطون هي بدورها في حاجة الى تعديل، وهو ما حاولناه في المقدمة العامة، مؤيدين هذا التعديل بالقراءات الأفلاطونية المحدثة في مراحلها الأربع التي يعسر أن نعتبرها ضالة: الهلنستية، والعربية واللاتينية وآخرها الجرمانية. ألم يقل أفلاطون، في السوفسطائي:

Sophiste, 248e-249a, «Eh quoi, par Zeus! Nous laisserons-nous convaincre que le mouvement, la vie, l'âme, la pensée, n'ont réellement point de place au sein de l'être universel, qu'il ne vit ni ne pense, et que, solennel et sacré, vide d'intellect il reste là, planté, sans pouvoir bouger?»

وقد جعل الموجود، بما ضمنه إياه - الحياة والنفس والعقل - عيّن وحدة الوجود. وعرض هنري كوربان، في كتابه افيال الخلاق في تصرف ابن عربي، طبيعة العلاقة بين ابن رشد وابن عربي، ملحقاً الى خلاصتهما النهجي، انظر: Henry Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi* (Paris: Flammarion, [1958]), pp. 33 et suivantes.

علوم النقل؛ مما يُصير الفلسفة العربية، في بعده الحنفي المحدث بفرعيه وبمراحلتي كل منهما، ما بعدَ عملي وما بعدَ علم تقارَبَ فيهما العقل والنقل إلى درجة جعلت العقل الطبيعي يكاد يصبح نقلاً وضعياً، والنقل الوضعي يكاد يصبح عقلاً طبعياً. لذلك أدت هذه الموازنة بين اتجاه الأفلاطونية المحدثة نحو الحنيفية المحدثة، واتجاه الحنيفية المحدثة نحو الأفلاطونية المحدثة إلى تقاطع مساريهما بالصورة التي وصفنا، في الفصل الأخير من المقدمة، تقاطعاً كَوْنُ الْمُخْتَصِنِ «الرشدِي - الكلامي» «والإشراقي - الصوفي» وما بينهما من تناظر معكوس. لذلك، لا عجب، إذا رأينا أن المنزلة الاعتزالية للكلّي قابلة للتوحيد مع الوجود بالقوة الأرسطي، ولكن ليس في المادة الأولى، بل في العقل الإلهي بما هو حالّ العالمية، وهو ما حدث في المشائية الأولى والكلام الثاني، وهي قابلة للتمييز من الوجود بالقوة الأرسطي، وهو ما حدث في المشائية الثانية أو الرشدية الساعية إلى تخليص الأرسطية مما شابهها من أفلاطونية. ولا عجب كذلك إذا كانت المنزلة الأشعرية للكلّي قابلة للتوحيد مع الوجود المثالي الأفلاطوني، ولكن ليس في عالم المثل، بل في الصفات الإلهية الموجبة، وهو ما حدث في الصفوية الأولى والتصوف الثاني، وهي قابلة للتمييز من الوجود المثالي الأفلاطوني، وهو ما حدث في الصفوية الثانية أو الإشراقية الساعية إلى تخليص الأفلاطونية مما شابهها من أرسطية.

فاذا كان بعض المتكلمين ينسب الأساس الذي يستند إليه بعضهم الآخر إلى الفلسفة، وكان بعض الفلاسفة ينسب الأساس الذي يستند إليه بعضهم الآخر إلى الكلام، وبصورة أدق إذا صحت تهمة الأشاعرة للمعتزلة، وتهمة الرشدين للمشائية، فمعنى ذلك أن المنزلة التي حددها الاعتزال للكلّي قابلة للتأويلين (الوجود المثالي والوجود بالقوة)، بحسب المسافة الفاصلة بين المنزلة الأشعرية وبينها في الحالة الأولى، وبين المنزلة الأرسطية وبينها في الحالة الثانية، بحيث إنها غير أرسطية لقربها من الأفلاطونية، وغير أشعرية لقربها من الأرسطية. ولكن لمَ لَمْ يَتَّهَمُ الأشاعرة المعتزلة بالأفلاطونية؟ ألمَيسَتِ الذوات الممكنة، بما هي أشياء رغم عدمها، من جنس أقرب إلى الوجود المثالي منها إلى الوجود بالقوة؟ لا يمكن أن نفهم التركيز الأشعري على تأويل المنزلة الاعتزالية للكلّي تأويلاً أرسطياً إلا بالانتباه إلى أن ما اهتموا به في هذه الذوات ليس التَّعَمُّ الذي لها، بل التَّيَمُّ الذي وُصِفَتْ به. وبصورة أدق، فإن الجمع بين التَّعَمُّ والتَّيَمُّ، في هذه الذوات، هو الذي زَجَّجَ كَفَّةَ التأويل الأرسطي، حتى وإن لم تُوضَع مادة حاملة للذوات الممكنة. ولو مال التأويل إلى الحل الأفلاطوني، لأصبحت نظرية الذوات الممكنة، بما هي عدم قديمة، منتفئة الذوات ومستمدّة للتَّيَمُّ من الصفات الموجبة للذات الإلهية، مما يُصَيِّرُها من جنس النظرية الأشعرية، حيث يتم التركيز على عَدَمِ الذوات، وليس على قَدَمِها، فنكون، بما هي متعلقات الفعل الإلهي، قائمة به، عند فعله لها بما هو خلق مستمر. وهذا عينه التأويل الصوفي للذوات العَدُومِ في مرحلة الفصل الفلسفي والديني.

لذلك نلاحظ عودةً إلى المنزلة البهيمية للكلبي، ولكن بتأويل أفلاطوني، وليس أرسطياً للذوات الممكنات؛ فصارت شيعيةً للمدوم ثبات الأعيان في العدم (ابن عربي)، وأصبح بالإمكان الانتقال من وحدة الشهود في التصوف الأول، إلى وحدة الوجود في التصوف الثاني. وفي حالة هذا التأويل كان الإشراق سيكون فوق التصوف الثاني مثاليةً، كونه ليس إلا مجرد تأويل أفلاطوني للمنزلة الاعتزالية البهيمية متجاوزاً بذلك التصوف المتأخر. وبذلك تتوالى مراتب المنازل التي حددها الفيلسوف العربية ببعدها الأفلاطوني المحدث والحنيفي المحدث، بالصورة التالية من الأفلاطونية إلى الأرسطية، ومن الأشعرية إلى البهيمية^(٧):

١ — الإشراقية: أفلاطونية + أشعرية^(٨).

٢ — التصوف الثاني: بهيمية + أرسطية^(٩).

٣ — الكلام الثاني: أشعرية + أفلاطونية^(١٠).

٤ — الرشدية: أرسطية + بهيمية^(١١).

(٧) المراجعة بين الأفلاطونية والأرسطية وبين البهيمية والأشعرية، ومحاولة التخلص من الحدين المتراخحين بينهما - أعني منازل الكلبي الأفلاطونية والأرسطية والبهيمية والأشعرية - في مرحلة الفصل، علّقها السعي إلى تخليص هذه المنازل مما غلّق بها من مقابلاتها: لذلك اعتبرنا هذه المرحلة شيعية وضعية معرفية أعادت الفكر الفلسفي إلى التساؤل الجذري حول منزلة الكلبي، للخروج من هذه الحلول، وتقدم حلّين جديدين أطلقنا على أولهما اسم الاسمية النظرية (عند ابن تيمية)، وعلى ثانيهما اسم الاسمية العملية (عند ابن خلدون).

(٨) ما هي دلالة هذا الجمع؟ فالمعلوم أن السهروردي ينفي تقدّم الماهية على الوجود ويعتبرها مثله معلولة للمبدع. والمعلوم أنه يرى أن الموجودات أرباباً نورية هي مثّلها العقلية. ويؤيد أن هذا أفلاطوني، وذلك أشعري، وأن الجمع بينهما هو الذي جعل صاحب كتاب المثل العقلية المجهول يعتبره قد أثبت نظريةً في المثل تلائم آراءه نقائياً أكثر مما تلائم آراء شتيها. انظر: المثل العقلية الأفلاطونية، ص ١٥.

ولكن من وجهة نظر الفلسفة العربية، وبصرف النظر عن صحة إدراك السهروردي النظريات الأفلاطونية كما تصورها صاحب كتاب المثل العقلية، يبقى هذا الجمع بين الحلّين توحيداً بين عالم المثل والذات الربوبية، ومن ثمّ تجاوزاً للواقعية الساكنة إلى المثالية الربوبية حيث يكون الكلبي في وضعية الذات الإلهية التي تتجوهر بالتعين الوجودي بما هو إشراق أو إدراك ذاتي.

(٩) ما هي دلالة هذا الجمع؟ أعني الجمع بين شيعية المدوم والوجود بالقوة؟ فالأولى قوة، هي المعلوماتية القائمة بحال العالمية الإلهية، والثانية قوة، هي للفعولية القائمة بضرب الوجود بالفعل المادي، والجمع بينهما يعني وحدة الوجود الإلهي العالمي، وذلك هو بالذات معنى التصوف الأكبري: الأعيان الثابتة والوجود المتجلي، بما كان ذلك غيّز الوجود الإلهي.

(١٠) ما رأيناها نفسه في الهامش رقم (٨)، ولكن بمعنى مقابل، وذلك لتقدم التركيز على الغاية المقابلة للغاية في الإشراقية. إذ هنا نبدأ بالأشعرية تنتهي إلى الأفلاطونية، ومن ثمّ نفهم المقصود بكون الكلبي هنا هو في وضعية الموضوع الإلهي الذي يتذوّت بالفعل المثالي. إذ إن نفي الماهيات التي على العدم (الأشعرية) أضيف إلى إثبات الماهيات التي على الوجود، فصار الاله عالم المثل، وليس كما هو الشأن في الإشراقية، عالم المثل ضار إلهاً. (١١) ما رأيناها نفسه في الهامش رقم (٩)، ولكن بمعنى مقابل، وذلك للتصاكن في البداية والغاية. ومعنى ذلك أن القوة الصورية (البهيمية) أوّلت على أنها قوة مادية (أرسطو)، خلافاً للتصوف.

إن التشابه بين المنزلتين الكلاميتين والمنزلتين الفلسفتين، بما كانت الأوليان حدين للحنيفية المحدثّة، والثانيتان حدين للافلاطونية المحدثّة، يؤلّد، بحسب الترتيب، مدرستيّ الفصل الفلسفي بفرعيه (الرشدية والإشراقية)، ومدرستيّ الفصل الديني بفرعيه (الكلام الثاني والتصوف الثاني). وبذلك صارت كلتا الجديلتين متضمنةً للحدود الأربعة كما يلي: الرشدية + الكلام الثاني = أرسطية + بهشمية + أشعرية + أفلاطونية. والإشراقية + التصوف الثاني = أفلاطونية + أشعرية + بهشمية + أرسطية. وبذلك أيضاً نفهم التناظر المعكوس بينهما: إذ إن الجديلة الثانية تتضمن المنازل نفسها للجديلة الأولى في الترتيب العكسي، كما إن كلاّ منهما تتضمن قسيميّتها وخصيميّتها تضمناً لا يُغني عن وجودها كمقابل لها، والعلة هي قابلية المنازل الأربع للتأويل الذاتي الذاهب من الذات الى تجوهرها في الجواهر العالمي، والتأويل الموضوعي الذاهب من الموضوع الى تفعله في الذات الالهية.

ولا عجب في حصول هذا الالتفاف بين فرعي الافلاطونية المحدثّة وفرعي الحنيفية المحدثّة، لأن الأولى قبل أن تُصبح أهلية - أعني قبل تفصيل علوم العقل - وُجِدت بالسلب في الثانية، عند تفصيل علوم النقل: في شكل حنيفية محدثة (بفرعيها) مستندة من ضرورة وضع النسق التأسيسي كشرط لفهم المدونة الإسلامية (القرآن والحديث)، وبناء علوم النقل الأدوات والغايات إيجاباً، ونفي ما ينافيها من علوم العقل الأدوات والغايات سلباً. وهو ما جعل الكلام والتصوف الأولين - رغم كونهما تابعين للمدونة الإسلامية، بل ولخاصيتيهما تلك - يمثلان تحديداً منزلةً للكلّي قابلةً للتأويل الافلاطوني المحدث تأويلاً يصل بين الصيغة الدينية لهذه المنزلة والصيغة الفلسفية، وصلاً أبديّ التنافر، ومُعِداً للفصل الذي حصل من المنطلق الفلسفي، ومن المنطلق الديني، بعد الانفجار (ابن سينا والغزالي)، في اتجاه حديّ الافلاطونية المحدثّة (الإشراقية في اتجاه الافلاطونية والرشدية في اتجاه الأرسطية)، وفي اتجاه حديّ الحنيفية المحدثّة (الصوفية في اتجاه الانجيلية، والكلامية في اتجاه التوراتية). وهذا التفصيل هو الذي يَبْشُر اللقاء بين البعد الافلاطوني والبعد الانجيلي، بما هما الغالبان على الخمس الاشراقي الصوفي، والبعد الأرسطي والبعد التوراتي، بما هما الغالبان على الخمس الرشدي الكلامي.

ثانياً: العلاقة بين أنساق المرجعتين:

الافلاطونية والحنيفية المحدثتين

يَبَيِّن أن المشائية والصوفية تعودان، من حيث أساس نظريتهما، أعني من حيث المنزلة التي تمحداها للكلّي، الى الاعتزال المائل الى التشيع (البهشمية)، والاعتزال المائل الى التنسّن (الأشعرية)، بما هما مابعد العلوم الثقيلة المتدخل، وذلك لأن الكلام الظاهري والكلام الباطني - بفعل عدم الفصل بين الموقف الناظر والموقف العامل، والالتزام المباشر بالفعل الديني بما هو

سياسة مساندة، أو سياسة معارضة للدولة - كانا دون قسميهما تحلقاً علمياً، فلم يُصبح لهما كلامٌ وتصوّفٌ غيرُ مباشرين للفعل السياسي الأ في العهد الثاني من الفلسفة العربية، أعني في عهد الفصل: أي بعد اكتمال فرعي الحنيفية المحدثّة الوصلتين، وفرعي الافلاطونية المحدثّة الوصلتين (القرن السادس وما بعده).

وما إن اكتملت الافلاطونية المحدثّة العربية الوصلية وُجوداً (المشائية والصفوية في القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد) فصارت، بما نُقل من علوم عقلية وتوابع مؤسّسة لها (الفلسفة) ومتأسّسة عليها (السياسة والسحر والسيمايم)، واقعاً فكرياً، له ما للمعدّنة الاسلامية وأنساقها الكلامية والصفوية من حضور فعلي وفعالية إيجابية، حتى أصبح هذا الرافدُ يفعل فعلاً مباشراً ومن دون توشط التّخّبات الأجنبية التي لم تُسليم، كونه قد غدا جزءاً من ثقافة النخبة الاسلامية التي يُثَمِّلُها خاصّةً، أصحاب الكلاّتين المعتدّلين وتصوّفيهما، أعني الاعتزال البهشمي وتصوّفه، والاعتزال الأشعري وتصوّفه. وبهذه الصورة أصبحت المدوّنة الفلسفية، بتوسط الافلاطونية المحدثّة العربية والعلوم العقلية وتوابعهما المذهبية والتطبيقات، من الموضوعات الأساسية التي يباشرها علماء الأصول الدينية، كونها حاضرةً في أنساقهم، حضوراً سالباً في شكل تلاؤم وتناهم بين المدارس الكلامية، وحضوراً موجباً في شكل استفادة من العلوم الأدوات المشتركة، وكونها كذلك حاضرةً، قُبَالَتهم، في الافلاطونية المحدثّة العربية المنافسة للحنيفية المحدثّة العربية، منافسةً جعلتها تدّعي أنها مابعد تأسيسيّ بديل من المابعد التأسيسية الديني في مجالي النظر والعمل.

وقد تمحور «اللقاء - الصدام» بين الحنيفية المحدثّة والافلاطونية المحدثّة العربيّتين، حول حلّين تُثَمُّهما المشائية بكونها استمدّتُهُما من الكلام الاعتزالي، وثُثُمهما الكلام الاعتزالي بكونه استمدّتُهُما من الفلسفة، وأعني دليل الوجود الالهي المستند الى المقابلة بين الواجب والممكن^(١٢) ونتيجته المباشرة المتمثلة في الفصل بين الوجود والماهية بالنسبة الى الموجود المعلوم، وعدم الفصل بينهما بالنسبة الى الموجود غير المعلوم، أي إن الواجب ماهيته تقتضي وجوده، والممكن ماهيته لا تقتضي وجوده^(١٣)، وهو ما يضمننا أمام ثبوت الماهيات المعلومّة

(١٢) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تهافت التهافت، تحقيق الأب مورييس بويج، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦)، ص ١٩٦ - ٢٠٢.

(١٣) أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الالهية والحكمة الطبيعية، نشر الشيخ محيي الدين صبري الكردي (مصر: مطبعة السعادة، ١٩٣٩). «الرابع» هو أنه لا يكون وجوده غير ماهيته، بل ينبغي أن تتحد آنيته وماهيته. إذ قد سبق أن لماهية غير الآنية، وأن الوجود الذي هو الآنية عبارة عن عارض للماهية، وأن كل عارض فمعلوم لأنه لو كان موجوداً ببلاته لما كان عارضاً لغيره. وإذا ما كان عارضاً لغيره فله تعلق بغيره إذ لا يكون الا معه. وعلة الوجود لا تخلو إما أن تكون هي الماهية أو غيرها. فإن كانت غيرها فيكون الوجود عارضاً =

(مسألة شيعية المعلوم)، وأمام الوجوب بالغير أو النقلة من الإمكان الى الحصول^(١٤). وذاتك المفهومان يُعتبران من المفهومات المتناقضة التي انطلقت منها مرحلة الفصل^(١٥). فكيف ذلك؟ وما هي الضرورة المنطقية لوضع هذين المفهومين، اللذين سيساعدانا على فهم بنية منازل الكلبي في الفلسفة العربية؟ ولم تُتهم المشائية بأخذهما عن الكلام الاعترالي، ويُتهم الكلام الاعترالي بأخذهما عن الفلسفة؟

إن العلة في ما آل اليه دليل الوجود الالهي المستند الى جهتي الوجوب والإمكان يمكن استشفافها من مناهج التناقض في نتيجته الحتميتين، أعني شيعية المعلوم أو الماهية التي على العدم، والوجوب بالغير أو الممكن الواقع. وفعلًا، اذا كان وجود الممكنات منسوبا الى الموجد، فمعنى ذلك أن حصول الذات المحدثة ما كان ليحدث إلا بفعل الذات المحدثة. ومن ثم فلا يمكن أن يكون بين الواقع من الممكن والواجب أي بون، مما يقتضي أن تكون ماهيته المحدثة على العدم، والآ لم نفهم كيف تزول المسافة بين الممكن والواجب عند الحصول: الوجوب بالغير يقتضي عدم وجود أدنى فاعلية موجبة للذات الموجدة، حتى ننسب كل فاعلية الى الذات الموجدة. إن الحصول، بما هو غير عائد الى ذات الحاصل، هو إذا ما للإرادة الموجدة من القدرة التي تبلغ ذروتها في تأليس اللئس^(١٦). لذلك لا يمكن أن نتصور

=مملوًا ولا يكون واجب الوجود. وباطل أن تكون الماهية بنفسها سببًا لوجود نفسها لأن العدم لا يكون سببًا للوجود، والماهية لا وجود لها قبل هذا الوجود فكيف تكون سببًا له. ولو كان لها وجود قبل هذا الوجود لكانت مستغنية عن وجود ثان. ثم كان هذا السؤال لازماً في ذلك الوجود فإنه عرضي فيها، فمن أين عرض له ولزم، فثبت أن واجب الوجود أنيته ماهيته وكان وجوب الوجود له كالماهية لغيره. ومن هنا يظهر أن واجب الوجود لا يشبه غيره البتة. فإن كل ما عداه ممكن، وكل ما هو ممكن فوجوده غير ماهيته.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٣٣: «فإذا كل ممكن وجوده في ذاته إنما يحصل وجوده بعلة. وما دام ممكن الحصول بعلة فلا يحصل. فإذا صار واجب الوجود بعلة حصل، لأنه ما دام ممكناً استمر العدم فلا بد وأن يزول الإمكان. وهذا الإمكان الذي يزول ليس هو الإمكان الذي له في ذاته، لأن ذلك ليس لعله حتى يزول، بل ينبغي أن يزول الإمكان من علة وتبدل بالوجوب، وذلك بأن يحضر جميع الشرائط وتتمير العلة كما ينبغي أن تكون حتى تصبح علة».

(١٥) سواء من منطلق إشرافي أو من منطلق رشدي: فكلاهما يرفض الفصل بين الماهية والوجود الذي وضعه ابن سينا وعمقه الغزالي والذي هو مصدر الانفجار، لكن الدوافع والغايات مختلفة والسبب بسيط: فالإشرافي يرفض التناقض بين توافيق الوجود والفصل بين الماهية والوجود حفاظاً على الأول ورفضاً للثاني، والرشدي يرفض التناقض نفسه، ورفضاً للأول من دون الحفاظ على الثاني أيضاً (وكان من المفروض أن يقبل بالثاني لعدم تناقضه مع التناسب الوجودي). لهذا كانت القطيعة بين ابن رشد وابن سينا أعمق من القطيعة بين الإشراف وابن سينا، لآحاد هذين في مبدأ توافيق الوجود واختلاف ابن رشد وابن سينا حول تناسبه. انظر: ابن رشد، نهافت التهافت، ص ٣٧٢.

(١٦) أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا، الشفاء، الإلهيات، الباب ٦، الفصل ٢، ص ٢٦٧: «ثم احدث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان لا يخلو إما أن يكون وجوده بعد ليس مطلقاً، أو يكون وجوده بعد ليس =

أن يتخلف بعضُ الممكن في الواقع، وإلا صار الاله عاجزاً. ولذلك كان انعدام الفارق بين الممكن والواقع علامةً على إطلاق القادرية، وذلك هو معنى المفهوم الذي يعتبره ابن رشد متناقضاً، ويوافق على ذلك ابن تيمية، أعني مفهوم الممكن بالذات والواجب بالغير^(١٧). ولهذه العلة يصح اعتبار هذا الفصل بين الماهية الممكنة بالذات، والوجود الواجب بالغير أمراً مستمداً من الكلام لتأسيس معنى القادرية المطلقة.

لكن للقدرور، اذا كان له من ذاته، قبل وجوده، كونه ما هو، حتى وإن خصّرنا ذلك في هذا الكون السلبي، يصبح عطالة أجنبية تُحد من حرية الإرادة الموحدة، لأنها لا تبقى حرة في إيجاد ما تريد كما تريد، إذ إن كون الذوات لها ماهية، يمنع الخلقية من جعل المخلوقة تعدو الوجود الى الماهية، فتكون الماهية غير مخلوقة، ومن ثم فهي قديمة، مما يحوّل المقابلة بين الإمكان بالذات والوجود بالغير، نفسها، الى مقابلة فلسفية، لأنها تعدّد القدماء، وتعتبر ما عدا الله من الذوات لها أن تكون ما هي من ذاتها، حتى وإن كان وجودها من غيرها^(١٨). وذلك هو سر رفض الأشعرية لهذا المفهوم المتناقض، أعني كون الماهيات الممكنة ثابتة حتى في العدم، فضلاً عنها في الوجود: ذلك أن كون الذات لها ماهية لا يمكن لفعل الإيجاد الالهي أن يعدوها، يجعل المخلوقة محصورةً في حصول الممكن، وليس في كونه هو ما هو، فتصبح حرية الاله مشروطة، له أن يخلق وألا يخلق، ولكن كون المخلوق على ما هو عليه ليس للإله فيه دخل، وذلك هو ما يتهم الاشاعرة البهائية بأخذه عن الفلسفة.

فإذا طيقنا هذا الهامش الفاصل بين ما للأشياء من ذاتها وما لها من خالقها، على الطابع، كان الأمر متعلقاً بالعلاقة بين الطبيعة وما بعدها، وإذا طبقناه على الشرائع كان الأمر متعلقاً بالعلاقة بين ما بعد التاريخ وما دونه. والأول يتعلق بمسألة قَدَم العالم وحدوثه أو حاجة الطبيعة إلى ما بعدها، لذلك يمكن نسبة المسافة الفاصلة بين ما تقتضيه الطابع وما يتدخل به

=غير مطلق، بل بعد عدم مقابل خاص في مادة موجودة على ما عرّفه. فإن كان وجوده بعد ليس مطلقاً كان صدوره على العلة ذلك الصدور، إبداعاً ويكون أفضل أنحاء إعطاء للوجود لأن العدم يكون قد مُنِع البتة وسلط عليه الوجود، ولو مكن العدم تمكيناً فسبب الوجود كان تكوينه متمتعاً إلا عن مادة، وكان سلطان الإيجاد، أعني وجود الشيء من الشيء ضعيفاً قصيراً مستأنفاً.

(١٧) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ١٩٨، وتقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحارثي، الرد على المظنّين، تقدّم سليمان الندوي (بيروت: دار المعرفة؛ بومباي: [د. ن.])، ١٣٦٨هـ، ص ١٤٨. (١٨) وقد تحولت، هذه العطالة أو الفاعلية السالبة، بفعل انقلاب عجيب، الى مفهوم الصورة المنفصلة أو الماهية كمادة أولى لكونها صورة قوة، والى مفهوم المادة الفاعلة أو الوجود كصورة أولى لكونها صورة فعل: والغريب أن الوجود كمادة فعل، والماهية كصورة انفعال من مميزات المشائية والصفوية معاً في شكلهما الأول (الفارابي والابخوان). لكن الأولى تفصل بين الماهية والوجود، والثانية تعتبرها حاصلين معاً في فعل الإيجاد: وتلك هي علة نسبة المنزلّة الفارابية الى المنزلّة البهشمية وعلة نسبة المنزلّة الصفوية الى المنزلّة الأشعرية.

فيها ما بعدها الى التدخل الديني في الفلسفة^(١٩). والثاني يتعلق بمسألة حرية الانسان ومجبريته أو استثناء التاريخ عما بعده، لذلك يمكن نسبة المسافة الفاصلة بين ما تقتضيه الشرائع وما يتدخل به فيها ما بعدها الى التدخل الفلسفي في الدين^(٢٠). ولولا هذا التداخل المتبادل لاستحال وجود فاصل بين الماهية والوجود، أعني بين الممكن بالذات والواجب بالغير، ولَعُدَّت الطبيعة غنيّة عما بعدها، ولاستحال كذلك وجود فاصل بين الواجب والواقع، أعني بين الواجب بالغير والحاصل بالذات، ولَعُدَّ ما بعد التاريخ غنيّاً عما دونه. ففعل الاله في الطبيعة، في نظر الفلسفة، أمرٌ ديني؛ وفعل الإنسان في التاريخ، في نظر الدين، أمرٌ فلسفي. فالهامش الفاصل بين الماهية ووجودها لا معنى له نظرياً، إذا استثنينا دور الفعل الإلهي الإرادي الناقل من الماهية التي على العدم إلى الماهية التي على الوجود؛ ولو وضعنا الفعل الطبيعي لما تخلف الوجود عن الماهية. والهامش الفاصل بين الواجب وواقعه لا معنى له عملياً، لو استثنينا فعل الإنسان الإرادي الناقل من الواجب الذي على العدم إلى الواجب الذي على الوجود، ووضعنا الجبر في التاريخ^(٢١). وجود ما بعد طبيعة وراء الطبيعة أمر ديني

(١٩) ما معنى التدخل الديني في الفلسفة؟ إذا كانت الطبايع طبايع فلا معنى لحاجتها الى فاعل أجنبي ينقلها من حال الى حال. وإذا فهذا التدخل حدٌ من طبيعة الطبايع، وإدخال عدم الضرورة في التسلسل الضروري للطبايع. ولما كان هذا هو معنى الفعل الإلهي في التصور الديني، صار مدلوله العميق هو غزو الفكر الديني - حرية الفعل الإلهي في عالم الطبايع - للفكر الفلسفي - الضرورة المسيطرة على عالم الطبايع. وإذا أصبح للفعل الإلهي الحر دور في سلسلة الطبايع، صار حكمها حكم الشرائع، إذ هي خرجت عن الضرورة الطبيعية الى الاختيار الشرعي، فأصبح العالم والتاريخ كلاهما مجالاً للتشريع وليس مجالاً للتطبيق؛ ومثلما يسمى الفكر الفلسفي الى استبعاد ملكة الحرية لملكية الضرورة لتأسيس العلم العقلي، يسمى الفكر الديني الى الاستبعاد المقابل لتأسيس العلم العقلي.

(٢٠) ما معنى التدخل الفلسفي في الدين؟ ما أثبتته الفكر الديني من حدٌ من ضرورة الطبايع لتأسيس حرية الفعل الإلهي، عند اطلاقه، يؤدي الى نفي حرية أي موجود عده، ومن ثم يُصبح فعل الانسان خاضعاً لهذا التوقيف التحكمي الإلهي طبعاً وشرعاً: إذ عليه أن يُقبل المعطى الطبيعي - المعرفة التجريبية الخالصة - والمعطى الشرعي - المعرفة العقلية الخالصة. لكن إثبات الطبايع الفلسفي يُخد من حرية التحكم الإلهي، فيجعل غيره من الموجودات ذا فاعلية بحسب طبيعته. ولما كانت طبيعة الانسان هي علم هذه الطبايع، صار، بفضل العلم، قادراً على التخلص من مجرى الضرورة وهو معنى الحرية بحسب ابن رشد، أي ادراك الأسباب (إبى الوليد محمد بن أحمد بن رشد، فلسفة ابن رشد: فصل للقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، المسألة الثالثة من الفن الخامس، ص ١٣٤ - ١٤٣). إثبات حرية الانسان وفضاليته المستندة الى علم الأسباب هي إذا تدخل فلسفي في الدين، أي إن القائلين بها من رجال الدين، يُقَدِّمُونَ فلاسفة في نظر الآخرين منهم، وهو معنى التهمة الأشعرية ضد الاعتزال: تهمة الفرية.

(٢١) الوجود الواجب بمعنى ما يجب حصوله دون أن يكون يُقَدُّ حاصللاً *devoir-être* لا يُعقل دينياً. فإذا كان موجهاً الى الانسان فإنه يعني، عندئذ، أن للانسان قدرة على عدم فعل ما يجب، ومن ثم فهو شرك، وإذا كان موجهاً الى الاله، فهو يعني أن الاله عاجز عن فعل ما يجب، فضلاً عن اقتضاء ذلك سلطة فوقه توجب عليه ما عليه فعله. وإذا فهذا الفصل فلسفي خالص، أو على الأقل، هكذا فهمته الأشعرية في ردّها على المعتزلة.

لا محالة، وهو معنى مسألة قديم العالم وحدوثه^(٢٢). ووجود تاريخ بعد ما بعد التاريخ أمر فلسفي لا محالة، وهو معنى حرية الفعل الانساني وجبريته^(٢٣).

وإذاً، فالفصل بين الواجب والواقع يقتضي فاعليتين متفاضلتين - وإلا لما كان الواقع غير الواجب - إحداهما تحدد الواجب وأخرهما تفعل الواقع، والتون الفاصل بين الحدود الواجبة والأفعال الواقعة مقابل لبون الفاصل بين الماهية والوجود. فالواجبات إرادة أجنبية (إرادة الاله) وهي المحددة لما يجب، والوقوع إرادة أهلية (إرادة الانسان) وهي الفاعلة لما يقع؛ في حين ان الماهية فاعلية أهلية (هي كون الذات ما هي حتى وإن فرضناها على العدم)، والوجود فاعلية أجنبية (هي كون الذات معلولة). ويين إذاً أن الفصل الأول فلسفي لأنه يعتبر ما عدا الله من الذوات، لها من ذاتها فاعلية هي، بالإضافة الى الفاعلية الالهية، في نسبة الواقع الى الواجب المغاير له، والفصل الثاني ديني لأنه يعتبر ما عدا الله من الذوات ليس لها من ذاتها فاعلية عدا العدم الماهوي.

١ - الماهية على العدم + الوجود ← الممكن بالذات الواجب بالغير ← فاعلية واحدة هي فاعلية الموجد: حل مستمد من الدين في علم الطبيعة.

٢ - الواجب على العدم + الوقوع ← فاعليتان متفاضلتان ← فاعلية إلهية وفاعلية إنسانية: حل مستمد من الفلسفة في علم الشريعة.

إن المسافة الفاصلة بين مابعد الطبيعة والطبيعة هي التدخل الديني في الفلسفة: إنها مسافة فعل الاله في العالم. والمسافة الفاصلة بين مابعد التاريخ والتاريخ هي التدخل الفلسفي في الدين: إنها مسافة فعل الانسان في التاريخ. والتدخل الأول ينفي كل ما عدا الفاعلية الالهية في الطبيعة بما في ذلك الانسان، والتدخل الثاني يثبت الفاعلية الانسانية في التاريخ وفاعلية جميع الذوات الأخرى، على الأقل بما هي، كونها ماهي الذي هو لها من ذاتها. ومعنى ذلك أن الفصل بين الماهية - العدم والوجود ذا المصدر الديني في الفلسفة، والفصل بين الواجب والواقع المغاير له ذا الأصل الفلسفي في الدين، وكون الفصل بين الحدين الأولين شرطاً في الفعل الالهية، والفصل بين الحدين الثانيين شرطاً في الفعل الانساني، يجعل الفصلين من طبيعة واحدة رغم تقابلها: إنها طبيعة الانتقال من السرمدى الى الزماني، بفعل إلهي يتوسط بين السرمدى من الذوات (الماهيات) والزماني منها (الوجودات)؛ أو الانتقال من الزماني الى السرمدى، بفعل إنساني يتوسط بين الزماني من

(٢٢) فأما وضع الطابع خاضعة لما يسمو عليها، فهو ديني لأنه يقطع سلسلة الضرورة في الطبيعة: وهو أساس نفي السببية.

(٢٣) وأما وضع التاريخ خاضعاً لما يسمو عليه، فهو فلسفي لأنه يفصل بين الواقع والواجب، طناً أن الأول يمكن أن يكون مغايراً للثاني: وهو أساس نظرية المدينة الفاضلة والحريّة.

الأفعال (الوقوعات) والسرمدية منها (الوجوبات)؛ بحيث إن الأمر الأول يتعلق بطريان المحتاجة من الإلهي إلى العالمي، والثاني يتعلق بطريان المفارقة من الانساني إلى الإلهي؛ ومقياس الأول الوحي، ومقياس الثاني العلم، أعني دنو العلم المطلق (الإلهي) من الإدراك النسبي (الانساني)، أو سمو العلم النسبي (الانساني) إلى الإدراك المطلق (الإلهي).

ويقتضي الفصل بين الماهية والوجود إذاً إثبات الذات الإلهية بما هي خالقة حرة، إذ لولا الفصل لما كان بينهما فارق، ولصار مجرى الأشياء في الطبيعة حتمياً خالصاً وآلياً أعمى؛ ويقتضي الفصل بين الواجب والواقع إثبات الذات الانسانية بما هي خالقة حرة، إذ لولا الفصل لما كان بينهما فارق، ولصار مجرى الأشياء في الشريعة حتمياً خالصاً وآلياً أعمى. وإذا فالخاصل من عمليتي الفصل هو وضع الذاتين الفاعلتين الإله الخالق الحر، والإنسان الخالق الحر. وانطلاقاً من القضية الثانية تأتي تهمة الأشاعرة للمعتزلة^(٢٤)، وانطلاقاً من القضية الأولى تأتي تهمة الرشديين للمشائية^(٢٥). وقد اعتُبرت الفلسفة مصدرراً لهذا الهامش المؤسس لحرية الإنسان، لأن الواقع من فعله خارج الواجب يُعدّ إشراكاً أو قولاً بالشريك؛ واعتُبر الدين مصدرراً لذلك الهامش المؤسس للإبداع الإلهي، لأن الإبداع يشترط قلب العدم وجوداً، والإمكان وجوباً.

ثالثاً: تصنيف الفلاسفة والمتكلمين

بحسب العلاقة بين الماهية والوجود

أما إذا رفضنا الفاصلة الأولى - بين الماهية والوجود - فإن الذوات الموجودة تصبح - بما هي ماهية - مقتضية الوجود لذاتها؛ ومن ثم فهي غنية عن التدخل الإلهي الناقل لها من الامكان إلى الحصول ومن العدم إلى الوجود. وإذا صح ذلك نتج ضرورة نفى الفاصلة الثانية بين الواجب والواقع، حيث تصير الوقائع، بما هي واقعات، واجبات. فإذا اتحدت الماهية والوجود، والواجب والواقع لم يبق فرق بين الممكن والحاصل في الطبيعة والشريعة، وينتهي شرط وجود الذاتين الإلهية والانسانية. لذلك انقسم الفلاسفة بصنفيهم (المشائية بمرحلتها

(٢٤) الإمام بن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، الفصل ١١، ص ٣٧ - ٣٨: «واعلم أن إحدى قواعد الأصول في التوحيد عنده إثبات جملة الحوادث منتسبة إلى قدرة واحد أحدثها من العدم إلى الوجود، وأن خلاف ذلك نوع من الإشراك بالله تعالى وقد تقدمت هذا بقابل الإشارة إلى تأسيس نظرية خلق الأعمال على نفى شيعة المعلوم وعلى هذه القاعدة كان يبنى قوله في تعلق الحوادث بالحدث ويبنى مذهبه ودلالته في خلق الأعمال على ذلك».

(٢٥) ابن رشد، نهافت التهاقت، ص ١٩٨: الإمكان للماهية والوجوب للوجود بالغير في المعلولات من نتائج الدليل الوجودي الذي استمده ابن سينا من علم الكلام بحسب رأي ابن رشد.

والصفوية بمراحلتيها) والتكلمون يصنفهم (الاعتزال المشيع بمراحلتيه والاعتزال المتسنن بمراحلتيه) الى فصيلتين، بحسب موقفهم من هذين الفصلين ومن المطلق منهما:

١ - الفلاسفة والتكلمون الذين يفصلون بين الماهية والوجود، بالانطلاق من الفصل بين الواجب والواقع:

أ - أفلاطون: الفصل بين الماهية وما عداها الذي هو شيء، رغم كونه عدماً؛ والفصل بين الواجب وما عداه الذي هو شيء، رغم كونه عدماً؛ وإذا فالمقابلة هي بين ماهية موجبة ووجود سالب، وبين واجب موجب، وواقع سالب^(٢٦)؛ العالم غير المثالي، رغم عدمه، شيء (في الطبيعة والتاريخ).

ب - المعتزلة: الفصل بين الوجود وما عداه الذي هو شيء، رغم كونه عدماً؛ والفصل بين الواقع وما عداه الذي هو شيء، رغم كونه عدماً؛ وإذا فالمقابلة بين وجود موجب وماهية سالبة، وبين واقع موجب وواجب سالب^(٢٧)؛ العالم غير الموجود، رغم معدوميته، شيء (في الطبيعة والتاريخ).

وقد امتزج هذان الموقفان المتقابلان في الحل السنيوي فأصبح قابلاً للفهم الأفلاطوني، وللهم الاعتزالي، بحسب تقديم الماهية والواجب على الوجود والواقع، أو بحسب العكس.

٢ - الفلاسفة والتكلمون الذين لا يفصلون بين الواقع والواجب، انطلاقاً من عدم الفصل بين الوجود والماهية.

أ - أرسطو: ليست الماهية إلا الوجود الحاصل، وليس الواجب إلا الممكن الواقع؛ وإذا لا وجود لمقابلة بين ماهية موجبة ووجود سالب، وبين واجب موجب وواقع سالب^(٢٨)؛ الماهيات متعينة في المواد (في الطبيعة والتاريخ).

(٢٦) ونسبة الإيجاب الى الماهية هي التي غطت عن فصلها عن الوجود، ونسبة السلب الى الوجود هي التي غطت عن فصله عن الماهية. ولو صح أن الماهية تامة الايجاب لما بقي لمقابلها أدنى وجود، ولو صح أن الوجود المغائر للماهية تام السلب لما بقي مقابل لها. ثنائية العالمين المثالي والآخر تعني ضرورة هذا الفصل الذي سيتم في الاتجاه المقابل عند المعتزلة.

(٢٧) نسبة الإيجاب الى الوجود والسلب الى الماهية مع التصريح بالفصل، خلافاً لما كان عليه الشأن عند أفلاطون، وضعتاً أمام الماهيات للمعدومة والتي هي أشياء مع ذلك، والوجودات الموجودة والتي هي ليست أشياء، إذ لا حقيقة لها ما دامت غير الماهيات: الوجود الخالص بلا ماهيات والماهيات الخالصة بلا وجودات اقتضت الذات الالهية كنبوع قيام ومصدر قويم، وتجاوزت الواقعية المثالية الأفلاطونية الى مثالية مطلقة يكون العالم فيها بالإضافة الى الذات الالهية وكأنه مجرد أفكار آله ما دام وجودها هو وجوده وليس لها غير الماهية الجوفاء! (٢٨) لذلك كانت المادة صورة بالقوة، وكان الواقع واجباً بالقوة: فلا نجد عند أرسطو رفضاً للوجود الطبيعي المحسوس باسم الوجود ما بعد الطبيعي المعقول، ولا نجد عنده رفضاً للوقوع التاريخي المحسوس باسم =

ب - الأشعرية: لا وجود إلا للوجود الحاصل، ولا وقوع إلا للممكن الواقع؛ وإذا فالماهية والواجب أمران وهميان، ما دام فعل الاله الابداعي والتشريعي مطلق الحرية والتحكم^(٢٩)، لا وجود لغير الموجودات بعد إحداثها (في الطبيعة والتاريخ).

وقد امتزج هذان الموقفان المتقابلان في حل الغزالي، فأصبح قابلاً للفهم الأرسطي وللهم الأشرعي بحسب اعتبار الوجود الحاصل والممكن الواقع ضرورة ماهوية وواجبية، أو بحسب اعتبارهما حرية مطلقة وتحكماً توقيفياً للإرادة الالهية. ولهذه العلة جعلنا من ابن سينا والغزالي غاية العهد الأول وبداية العهد الثاني، أو بصورة أدق بؤرة الانفجار الناقل من الأول الى الثاني، في هذا السعي الى تحديد منزلة الكلي النظري والعلمي.

وفعلاً فالموقف الأول الذي يتقاسمه افلاطون والمعتزلة، ثبتت الثنائية في الطبيعة، انطلاقاً من التسليم بها في التاريخ: وقد كان الحل الافلاطوني يرفع الانسان الى الاله، والحل الاعتزالي يحط الاله الى الانسان. لكن الموقفين ينطلقان من العمل الى النظر، ويخضعان الثاني الى معايير الأول. أما الموقف الثاني الذي يتقاسمه أرسطو والأشعرية، فينفي الثنائية في التاريخ انطلاقاً من التسليم بنفيها في الطبيعة: وقد كان الحل الأرسطي يحط الاله الى الطبيعة، والحل الأشعري يرفع الطبيعة الى الاله. لكن الموقفين ينطلقان من النظر الى العمل، ويخضعان الثاني الى معايير الأول. ومن هنا نفهم سر التواليف المقابلة لهذه: فالرفع الى الاله من الانسان أو من الطبيعة يُقَرَّب افلاطون والأشعرية. وألحق منه اليهما يُقَرَّب أرسطو والاعتزال: فتشاجن العلاقات وتتضارب بين هذه المنازل الأربع للكلي^(٣٠).

=الوقوع ما بعد التاريخي المعقول. بل إن الطبيعة وما بعدها كلاهما طبعيان، والتاريخ وما بعده كلاهما تاريخيان (بمعنى التاريخ الطبيعي).

(٢٩) وبالمقابل مع التوحيد الأرسطي بين الماهية والوجود والواجب والواقع بالجمع، نجد التوحيد الأشعري قد حصل بالطرح: ليس وراء الوجود ماهية، ولا وراء الواقع واجب. ما يوجد الاله وما يعمل كلاهما أمر حر لا تقتضيه ماهية ولا يحكمه وجوب، لأن الاله فوق كل المعايير، وإذا فالطبيعة وما بعدها كلاهما ما بعد طبيعة، والتاريخ وما بعده كلاهما ما بعد تاريخ. لذلك تتساءل عن معنى الألوهية في الأرسطية: ما الداعي إليها؟ وتتساءل عن الانسانية في الأشعرية: ما الداعي إليها؟

(٣٠) ويكون من المفيد جداً هنا الإشارة الى محاولة المولى صَدْرُ الدين الشيرازي الساعية الى تحديد هذه المنازل، في: صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي، كتاب المشاعر، ترجمه هنري كوربان تحت عنوان: *Le Livre des pénétrations métaphysiques* (Paris: Verdier, 1986). ففي المشعر الرابع، الفصل الرابع والعشرين، الفقرة الثانية، ص ١٠، يميز بين الحالات الثلاث التالية من خلال النسبة بين الماهية والوجود:

١ - الماهية هي فعل الوجود، وهذا هو الرأي الذي يراه المولى صدر الدين الشيرازي (وطبعاً فالعلاقة بين الماهية والوجود هنا تعني عدم الفصل بينهما في التَّيْن).

٢ - الماهية موضوع يحمل عليه الوجود، أو يُفَرَّض لها الوجود: وهذا هو الرأي المنسوب الى المشائية كما نحدد في الفصل بين الماهية التي على العدم، والوجود الذي هو عارض لازم لها عند ابن سينا. *Essence = sujet; Existence = attribut.*

وفعلًا فنفي الفصل الذي يشترك فيه الأرسطي والأشعري، أعني نفي الفصل بين الواجب والواقع في التاريخ والطبيعة لانتفائه بين الماهية والوجود في مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ، يحصل إما باعتبار الماهية مقصورة على الوجود، والواجب مقصوراً على الواقع (الأشعرية)؛ أو باعتبار الوجود مقصوراً على الماهية، والواقع على الواجب (الأرسطية). وإذا، فالنفي نفسه يؤدي إلى نتيجتين متقابلتين، بحكم طبيعة المردود إلى الآخر من طرفي العلاقة: كل ما عدا الله لا يتصّف بغير الوجود والوقوع، وكلاهما أمرٌ حصوله لا يتضمن أدنى ضرورة، بل هو على التحكّم المحض، وهو معنى التوقيف الإلهي إيجاباً وتشريعاً. الطبيعة والشرعية توقيفان، وعلى العقل أن يقبلهما كمعطين، لكي يفهمهما، ولا يتعدى دوره فهمهما إلى التشريع لهما (الحل الأشعري ويقابل بالتناظر العكسي الحل الأرسطي).

أما إثبات الفصل بين الماهية والوجود الذي يشترك فيه الأفلاطوني والاعتزالي، أعني الفصل بين الماهية والوجود في مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ لثبوته بين الواجب والواقع في الطبيعة والتاريخ، فإنه يحصل إما باعتبار الوجود غير الماهوي والوقوع غير الواجبي عدّتين شيتين (الأفلاطونية)، أو باعتبار الماهوي والواجبي عدتين شيتين (الاعتزالي). وإذا فالموقف نفسه يؤدي إلى نتيجتين متقابلتين، بحكم طبيعة المعتبر سالياً وموجباً منهما: كل ما عدا الله يتصّف بغيرية الماهوية والوجوبية، وكلاهما مطلق الضرورة بالذات وهو خارج عن التحكم والتوقيف^(٣١) (الحل البهشمي ويقابل بالتناظر العكسي الحل الأفلاطوني).

= ٣ - الماهية عرض يُحمل على الوجود الذي يعرض له التعين الماهوي، وهذا هو رأي بعض المتصوفة، دون تعديد آخر. Existence = sujet; Essence; attribut. وكان يمكن، للحفاظ على التوازي، إضافة عكس الأول كما أضيف إلى الثاني عكسه. لكن الشيرازي، لما اعتبر الماهية عيّناً فعل الوجود، تصور أن القول بأن الوجود هو عيّن فعل الماهية غير ممكن. ولو صح هذا لاستحال أن نفهم المقابلة بين الأفلاطونية والأرسطية. ذلك أن القول بأن الماهية هي عين فعل الوجود لا معنى له لو لم يكن اثنين: التوحيد غير المسبوق بالثنائية لا معنى له. فإذا سلمنا بالثنائية، أصبح بالامكان التوحيد بطريقتين: إما برّد الأول إلى الثاني، أو برّد الثاني إلى الأول (علماً بأن التوحيد، بنفي أحدهما، نفي للثنائية). وإذا فهناك حالة رابعة هي:

٤ - الوجود هو فعل الماهية: Exister = acte d'être. وطبعاً ففي الحالة الأولى يعني التوحيد أن التعين الماهوي هو عين الوجود المتعيز في الزمان والمكان، أو هو عين التحيز في الزمان والمكان. أما في الحالة الرابعة، فإن التحيز في الزمان والمكان هو التعين الماهوي. وشتان بين كون الهوية وجوداً، وكون الوجود هوية. ففي الحالة الأولى الثبات قبل الصيرورة، وفي الحالة الثانية الصيرورة قبل الثبات. فالثابت الذي يصير غير الصائر الذي يثبت: في الحالة الأولى الصيرورة كيفية، وفي الحالة الأخيرة الصيرورة جوهرية.

(٣١) وذلك هو معنى تقدم العقل على النقل عند المعتزلة، ويقابله تأخره عند الأشاعرة: التوقيف عند هؤلاء، والعدل عند أولئك. يملأن المصطلح الديني للدلالة على هذا الملول الميتافيزيقي الناتج من الفصل بين الماهية والوجود ومن عدمه.

إن التقابل بين الأشعرية والأرسطية تقابل أساسي: ذلك أن الأشعرية، برّدها الماهية والواجب إلى الوجود والواقع، جعلت العالم، كل ما عدا الله، مفعولات الهية تحكّمية لا ذات لها ولا فاعلية، بما في ذلك الإنسان. أما الأرسطية فإنها، برّدها الوجود والواقع إلى الماهية والواجب، جعلت الله، كل ما عدا العالم، لا ذات له ولا فاعلية: فصار الإنسان كلا شيء في الأشعرية، وصار الاله كلا شيء في الأرسطية، كلاهما مجرّد متفرّج على العالم والتاريخ.

والتقابل بين الاعتزال والأفلاطونية، تقابل أساسي كذلك. فاعتبار المعتزلة الماهية والواجب معدومين شيئين قبل وجودهما ووقوعهما يعطي الإله فاعليّة نقل الماهية إلى الوجود، والإنسان فاعليّة نقل الواجب إلى الواقع، بشرط وضع الماهية قبل الوجود، والواجب قبل الوقوع على العدم: مما يجعل الطبيعة والتاريخ مجالّي الإيجاب، ومابعد الطبيعة ومابعد التاريخ مجالّي السلب. واعتبار أفلاطون الماهية والواجب حقيقة الوجود والوقوع والوجود والوقوع المغايرين لهما معدومين شيئين يعطي الإله والإنسان الفاعليتين المقابلتين لما أعطاهما إياه الاعتزال، فالاله ينقل الوجود للأماهوي إلى الماهوي، والإنسان ينقل الوقوع اللاواجبي إلى الواجبي: فيصبح مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ مجالّي الإيجاب، وتصبح الطبيعة والتاريخ مجالّي السلب.

وعندئذ تتحدد طبيعة العلاقة المتقاطعة مع العلائق السابقة، فتتضح الصلة بين الأشعرية والأفلاطونية، وبين الاعتزال والأرسطية بالصورة التالية:

١ - الأفلاطونية والأشعرية: حقيقة الطبيعة والتاريخ هي مابعدهما، أي مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ، وما عداهما عدم يقتصر على الشهادة^(٣٢).

٢ - الأرسطية والاعتزال: حقيقة مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ هي الطبيعة والتاريخ، وما عداهما عدم يقتصر على الشهادة^(٣٣).

(٣٢) الطبيعة والتاريخ - عند أفلاطون والأشاعرة - يتضمنان حقيقتهما التي هي مابعد الطبيعة ومابعد الشريعة، وكل ما عدا هذه الحقيقة مجرد شهادة لها بمعنى المشاهدة والإثبات. وذلك هو مدلول وجهي الذوات الموجودات الحالية في مشكاة الأنوار الغزالية: فالوجه إلى الاله هو الحقيقة للمابعدية طبيعةً وشرعةً، والوجه إلى النفس هو مجرد الشهادة، وهو دال على العدم بالذات والوجود بالرب، أو التقويمية الالهية المترتبة في عدم الموجودات والمحجوبة به.

(٣٣) مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ - عند أرسطو والمعتزلة - يتضمنان حقيقتهما التي هي الطبيعة والتاريخ، وكل ما عدا هذه الحقيقة مجرد شهادة لها بمعنى المشاهدة والإثبات: وذلك هو مدلول الماهية التي على العدم قبل الوجود الطبيعي والواجب الذي على العدم قبل الوجود التاريخي. وإنا كان مفهوم القوة الأرسطي - في حرفة =

ومعنى ذلك أن الطبيعة والتاريخ مجزؤ شهادة لمابعدهما عند أفلاطون والأشعرية، وأن مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ مجزؤ شهادة لما هما بعده عند أرسطو والاعتزال: من هنا كانت المقابلة بين الفريقين مقابلة وحدة الشهود (أفلاطون والأشعرية) لوحدة الوجود (أرسطو والاعتزال).

ويمكن الآن أن نترجم هذه المنازل في بعديها النظري والعملي، لكي ندرك المدلول العميق الذي للمقابلات التي توصلنا إليها، والتي ستؤسس الإصلاحين النظري والعملي، عند ابن تيمية وابن خلدون: فإذا اعتبرنا منزلة الماهية هي منزلة الكلّي النظري، ومنزلة الواجب هي منزلة الكلّي العملي، توصلنا إلى النتائج التالية:

١ — الماهية أو الكلّي النظري هي الوجود الحق، والواجب أو الكلّي العملي هو الوقوع الحق، وما عدا الماهية والواجب عدم ← أفلاطون.

٢ — الماهية أو الكلّي النظري عدم وجود محض، والواجب أو الكلّي العملي عدم وقوع محض، وما عدا الوجود والوقوع عدم ← الأشعرية.

٣ — الماهية أو الكلّي النظري هي الوجود بالقوة، والواجب أو الكلّي العملي هو الوقوع بالقوة، والوجود والوقوع هما الماهية والواجب بالفعل، من دون علة فاعلية كون محل القوة هو المادة وغايتها هي الصورة ← أرسطو.

٤ — الماهية أو الكلّي النظري هو المعدوم الشيء، والواجب أو الكلّي العملي هو المعدوم القيمة، والوجود والوقوع هما الماهية الموجودة والواجب الواقع، بفضل علة فاعلية، كون محل القوة هو الصورة وغايتها هي المادة ← الاعتزال.

وبذلك تكون النسبة بين أفلاطون وأرسطو كالنسبة بين الأشعرية والبهشمية، بشرط الانتقال من الواقعية المفارقة أو المحايثة إلى التوقعية المفارقة أو المحايثة: ففي الحالة الأولى (أفلاطون وأرسطو) لا نجد الصدام بين فاعليتين ذاتيتين - الآلهة والانسان - كما هو الشأن في الحالة الثانية (الاعتزال والأشعرية)، بل الصدام يكون بين آليتين موضوعيتين: من هنا التمييز بين

= نسقه - تابعاً للطبيعة بمعناها المخصوص الذي يُفيد ما دون القمر، فإن الطبيعة بالمعنى الأعم، أي الوجود العالمي المادي بجهته (ما فوق القمر وما دونه) هي الحقيقة، والأمور الأخرى تنبثق منها؛ وليس معنى العقل الذي يعقل نفسه بما هو محرك تحريك غاية مقيداً بأن الغاية أسمى من المقاصد إليها - كما هو الشأن عند ابن سينا، (الشفاء، اللاهيات، الباب ٩، الفصل ٣، ص ٣٩٣ - ٤٠١)، بل بالعكس ليست الغاية الوسيلة، لأنها مجزؤ محرك في خدمة المتحرك الذي له من ذاته وجوده والذي هو غني عن هذه الغاية، لو لم تكن في خدمته: إنها إذاً من أجل العالم وليس العالم من أجلها.

النموذج «الآلي - المنطقي» في الفلسفة، والنموذج «الدرامي - المنطقي» في الكلام (المقدمة).

وحاصل القول: إن الفصل بين الماهية والوجود مداره تحديد فاعلية الذات الالهية التي تربو بمقدار سلب الماهية وتصغر بمقدار إيجابها؛ وإن الفصل بين الواجب والواقع مداره تحديد فاعلية الذات الانسانية التي تربو بمقدار سلب الواجب، وتصغر بمقدار إيجابها. لذلك كان الاعتزال قد وضع مفهومين يبدوان متناقضين: هما مفهوم الماهية التي على العدم، والواجب الذي على العدم^(٣٤). والأول هو شرط فاعلية الذات الالهية؛ والثاني هو شرط الفاعلية الانسانية، ونفي الأول إطلاقاً لفاعلية الذات الالهية؛ ونفي الثاني إطلاقاً لفاعلية الذات الانسانية؛ وذلك من المنظار الدرامي - المنطقي المميز للفكر الديني. أما من المنظار الآلي - المنطقي المميز للفكر الفلسفي، فإن السلب والإيجاب مقياسان لواقعية الكلي النظري والكلي العملي، بما هما ثابتان إما في عالم الصورة (أفلاطون)، أو في عالم المادة (أرسطو). وقد اجتمع المنظران في الفلسفة العربية التي وصفنا، فحدث الانفجار ببعديه الفلسفي (ابن سينا) والكلامي (الغزالي). إن اتحاد الرافدين الفلسفي (ببعديه المشائي والصقري عند ابن سينا) والديني (ببعديه الكلامي والصوفي عند الغزالي) - مع ما في كل منهما من الآخر، إذ إن الصغوية تتضمن بعداً صوفياً والمشائية بعداً كلامياً، والكلام بعداً مشائياً، والتصوف بعداً صوفياً - قد مثل بداية النهاية لعملية الوصل بين حذّي الفلسفة (أفلاطون وأرسطو) وحذّي الدين (التوراتية والانجيلية)، وحذّي الفكر العربي، أعني الافلاطونية المحدثة (الوصل الأول) والحنيفية المحدثة (الوصل الثاني). وهي نهاية ترجم عنها سعي ابن سينا للتخلي عن المشائية والدعوة الى فلسفة مشرقية^(٣٥)، وسعي الغزالي للتخلي عن الكلام والدعوة الى تصوف

(٣٤) مفهوم الواجب الذي على العدم (Le devoir-être)، أو الواجب الذي يجب أن يكون ولم يكن بعد، مفهوم لا معنى له بالإضافة الى الذات الالهية: إذ هو يناقض القدرة المطلقة. لذلك فهو يتحول الى إرادة أجنبية عن الإرادة الانسانية من جنس القانون الوضعي بالإضافة الى السلوك الانساني الذي يقنّ له. الواجب الذي، رغم وجوبه، يبقى غير حاصل يُفقد اذا المسافة الفاصلة بين الإرادتين، الأمرة والمأمورة، وهو اذاً مقياس قدرة الثانية وحريتها، وبعد ضلالاً في الدين، أو كفراناً وعصياناً، مثلما أن الماهية التي على العدم تمثل مقياس القدرة الالهية على الإيجاد: إذ لو كانت الماهية ليست على العدم لصار لها الوجود من ذاتها، ولاستغنت عن الإرادة الالهية. الماهية التي على العدم حذ من فاعلية الأشياء، لتأسيس فاعلية الآله؛ والواجب الذي على العدم، حذ من فاعلية الآله، لتأسيس فاعلية الإنسان.

(٣٥) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٤٢١: «وقد رأينا، في هذا الوقت، كثيراً من أصحاب ابن سينا، لموضع هذا الشك (وجود القوة الالهية للنفث في العالم) قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأي. وقالوا إنه ليس يرى أن ههنا مفارقة. وقالوا إن ذلك يظهر من قوله، في واجب الوجود، في مواضع، وإنه المعنى الذي أودعه في نفسه المشرقية. قالوا وإنما سماها فلسفة مشرقية لأنها مذهب أهل المشرق، فإنهم يرون أن الآلهة عندهم هي الأجرام السماوية على ما كان يذهب اليه، وهم مع هذا يضعفون طريق أرسطو في إثبات المبدأ الأول من طريق الحركة. وبالإضافة الى الدلالة المقصودة في هذا الهامش، فإن هذا النص يدل على أن ابن رشد كان مطلعاً على الفلسفة المشرقية وتوجهاتها في وحدة الوجود. انظر أيضاً:

سني^(٣٦). فانفتح بذلك باب العودة إلى أرسطو (الرشدية)، وإلى أفلاطون (الإشراقية)، وإلى الانجيل (التصوف)، وإلى التوراة (الكلام)، لا كما هي في ذاتها، أعني إلى أرسطو وأفلاطون وانجيل وتوراة غير التاريخيين، بل بما هم قد أصبحوا ممثلين لنماذج فكرية تحدت في عملية الانفجار واستمدت من فهم المدوّنتين^(٣٧).

رابعا: انفجار الوصل في المرجعيتين واتصال حديثهما

ذلك أن تحديد هذه الوضعية الجديدة يُفهمنا الأسرار الكامنة في انفجار الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة خلال القرن الخامس فهما لا يقتصر على جزئيات فلسفة ابن سينا وكلام الغزالي، بل يتعداهما إلى العلل العقلية المؤسسة لهما فيمكننا من الجواب عن السؤالين التاليين:

١ - لماذا آل نسقُ ابن سينا، الذي أتمّ المشائية العربية، إلى الانفجار الذي قدّ الافلاطونية المحدثة العربية إلى الإشراقية والرشدية فلسفياً، فمكّن من تجاوز المشائية والصوفية الأولين، وأعد إلى الكلام والتصوف الثانيين؟

٢ - ولماذا آل نسقُ الغزالي، الذي أتمّ الأشعرية، إلى الانفجار الذي قدّ الحنيفية المحدثة العربية إلى الكلام والتصوف الثانيين دينياً، فمكّن من تجاوز الكلام والتصوف الأولين، وأعدّ إلى الإشراقية والرشدية؟

والجواب عن هذين السؤالين هو الذي يحدد الوضعية التي سيطرت على الفكر العربي، خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وأنتجت الظاهرات الإستمولوجية (في علم العلم وعلم العمل) والأكسيولوجية (في عمل العلم وعمل العمل) التي سيعالجها ابن تيمية وابن خلدون، بوصفهما ناقدين للمخمسّين اللذين أشرنا إليهما، في سعيهما إلى إصلاح

Henry Corbin, *Oeuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardi* (Paris: Téhéran, = 1952), spec. l'introduction, pp. 15 - 31.

(٣٦) أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦)،

الباب ٢، السبب الثالث من أسباب ذم العلوم غير المحمودة، ص ٤٢ وما بعدها.

(٣٧) ابن عربي، كتاب المنزل القطب ومقاله وحاله (حيدر آباد الدكن: [د. ن.، ١٩٤٨])، ص ٦ -

٧: «فأكمل الأقطاب المحمدي، وكل من نزل عنه فعلى قدر من وراث. فمنهم عيسويون وموسويون وإبراهيميون وطالحيهم (...) والقطب منا ليس كذلك فإنه عام جامع (خلاقاً للأنبياء والرسل) لكل من في زمانه من ير وفاجر وإن كان ورثه عيسوياً أو موسوياً، فلا يقدح ذلك فيه فإنه من مشكاة محمدية. ويمكن أن نقول إن نسبة محمد إلى موسى وعيسى، خاصة عند المتصوفة، كسبة أفلاطون إلى أرسطو وأفلاطون عند الفلاسفة (في أعمالهم الفلسفية وليس في وعيهم بذلك).

النظر والعمل، ومن خلال تحديد منزلة الكلي النظري (الأول) والكلي العملي (الثاني): وسرئى أن أساس هذا النقد هو عدمُ التلاؤم بين مابعد العلم والعلم (ابن تيمية)، ومابعد العمل والعمل (ابن خلدون) في المنظومتين الخمسيتين اللتين تكوّنتا بعد الانفجار.

والمعلوم أن الوصلَ ذا المِصْلَةَ الأفلاطونية المحدثة قد حدث في الاتجاهين الممكنين (المشائية والصفوية)، والوصلَ ذا المِصْلَةَ الخنيفية المحدثة قد حدث في الاتجاهين الممكنين (البهشمية والأشعرية)، وأن ذروة الاتجاهين الأولين كانت عند ابن سينا، وذروة الاتجاهين الثانيين كانت عند الغزالي، وهو ما يعلل عدم رضى الأول عن المشائية، وعدم رضى الثاني عن الأشعرية، ويعمل الانفجار الحاصل من عدتي الرضى هذين، وما أدى إليه من توليد مِصْلَتَيْن جديدتين: أولاهما تجمع بين البعد الأفلاطوني من الأفلاطونية المحدثة والبعد الانجيلي من الخنيفية المحدثة، والثانية تجمع بين البعد الأرسطي من الأولى والبعد التوراتي من الثانية. ويرى أننا لن نستطيع الجواب عن هذه الأسئلة من دون أن نفصل بين أمرين:

الأول: هو تفسير حصول الانفجار في بعدي الفلسفة العربية، أعني الأفلاطونية المحدثة والخنيفية المحدثة بما حصل من صدام بين مكوناتهما البنيوية ومحدداتهما التاريخية، وتأثير الثانية في الأولى تأثيراً جعل تعقيل علوم النقل وتنقيح علوم العقل يمثلان تجربتين فلسفتين لا نظير لهما في التاريخ الانساني، لأنهما جعلتا طبيعة الاشكالية الفلسفية تصبح محدّدة بما تقابل به إستمولوجية علم الانسان التاريخي إستمولوجية علم الكون الطبيعي، ونموذج الأولى درامي منطقي ونموذج الثانية آلي منطقي. وما به يتحدان يمثل علّة اللقاء، وهو العلوم الأدوات؛ وبما به يختلفان يمثل علّة الصدام، وهو العلوم الغايات؛ بل إن العلوم الأدوات نفسها صارت مصدر الصراع، أي المنطق والتاريخ كمنهجين، بعد إدراك طبيعة ارتباطهما بالعلوم الغايات، أعني موضوعيهما: الطبيعة وما بعدها، والشرعية وما بعدها.

والثاني: هو نتائج الانفجار على خارطة المجال الفكري العربي، حيث انقسمت هذه الخارطة الى عالمين متشابهين على النحو التالي: عالم سني وعالم شيعي صار كل منهما موجوداً في الآخر وجودَ الشكل السالب منه. فالاسلام الشيعي يُوجد في العالم السني ممثلاً بالنصوف الثاني والإشراقية الرافضين سيطرة الكلام الثاني والرشدية. والاسلام السني يُوجد في العالم الشيعي ممثلاً بالكلام الثاني والرشدية الرافضين سيطرة النصوف الثاني والإشراقية. وعلّة هذا التعارض هو وجود السلطان في يد المقابل: فكان كل منهما بمنزلة السلطة المعارضة للسلطة الحاكمة، وذلك في المجال الفكري، وكذلك في المجال السياسي، كما سرئى.

تلك هي إذاً خارطة الوضعية التي سيعالجها محور النشاط النظري من الأفلاطونية المحدثة القائمة بذاتها أو المندسّة في الخنيفية المحدثة (ابن تيمية)، ومحور النشاط العملي من

الحنيفية الحديثة القائمة بذاتها أو المندثرة في الأفلاطونية الحديثة (ابن خلدون) علاجاً للشروط المحددة للاسمية العربية النظرية والعملية، بالاستناد إلى عدم التلازم بين مابعد العلوم النظرية والعلوم النظرية، ومابعد العلوم العملية والعلوم العملية، في المجلدتين «الإشراقية - الصوفية» و «الرشدية - الكلامية» المسيطرتين على الإسلام الشيعي والإسلام السنّي بالإيجاب والسلب، والمؤجّدتين لهذين العالمين. وذلك ما يجعل مآل الأفلاطونية الحديثة والحنيفية الحديثة الأخير ليس إلا ما حصل في تاريخهما، بما هما لقاء صدامي بين ما ينتج من تعقيل علوم النقل وتنعيل علوم العقل من منازل للكلّي وصفناها قبل قليل. وقد أدّت هذه المنازل إلى منزله عند ابن تيمية وابن خلدون، أعني المنزلة التي هي موضوع هذه الرسالة الساعية إلى تحديد الاسمية ونتائجها، بعد تحديد منازل الكلّي في الفلسفة العربية، بما هي نظريات في الوجود تتحدد بالتضامن والتنافي، كما وصفنا.

والمعلوم أن منزلة الكلّي، في المرحلة الثانية - المرحلة الفصلية - قد حكمتها وضعية بنوية وتاريخية انتشجّت في المرحلة الأولى، فجعلت منزلة الكلّي النظري والعملي، في الفكر الديني والفكر الفلسفي، تتحدّد بمحاولة التخلص من الأفلاطونية الحديثة، والحنيفية الحديثة (الفلاسفة من الثانية بحثاً عن الأولى؛ والمتكلمون من الأولى بحثاً عن الثانية)، أعني بالوصل بين حدّي كل منهما، وصلاً جعل التفلسف يكون حلاً وسطاً بين الفلسفتين (الأفلاطونية والأرسطية) والتدين حلاً وسطاً بين الدينين (الانجيلية والتوراتية). لكن الحل الوسط تعيّن خلال تحوّل تام أدى بالفكر الديني إلى تجاوز الحنيفية الواصلة وصلاً توراتياً والواصلة وصلاً انجيلياً، وأدى بالفكر الفلسفي إلى تجاوز الأفلاطونية الحديثة الواصلة وصلاً أفلاطونياً والواصلة وصلاً أرسطياً. وذلك التجاوز لم يكن في الأنساق الدينية، ولا في الأنساق الفلسفية، بل في طبيعة علاقتها بموضوعيها التي هي مابعد تأسيسيّ بالإضافة إليها: أعني العلم والعمل من منظار النسق العقلي الطبيعي، أو من منظار النسق النقلي الوضعي، بما هما حادثان في ظلّهما ومحدّدان للمنزلة الموالية التي يتفاعل فيها العقلي الطبيعي، والنقلي الوضعي، خلال تجربة تعقيل علوم النقل الأدوات والغايات، وتنعيل علوم العقل الأدوات والغايات^(٣٨).

(٣٨) والمعلوم أن أداة الأدوات في العلوم النقالية جميعاً هي علم التاريخ، بما هو منهج علم الأمر المنقول، وأن غاية الغايات في العلوم النقالية جميعاً هي علم السياسات، بما هو منهج عمل الأمر المنقول. وإذا فالتاريخ والسياسة يُعدّان جوهر علوم النقل. ولكنهما، في الوقت نفسه، من موضوعات علم العقل مع ضهور دور التاريخ. كما إن أداة الأدوات في العلوم العقلية جميعاً هي علم المنطق، بما هو منهج علم الأمر المعقول، وأن غاية الغايات في العلوم العقلية جميعاً هي علم الرياضيات، بما هو منهج عمل الأمر المعقول. وإذا فالمنطق والرياضيات يُعدّان جوهر علوم العقل. ولكنهما في الوقت نفسه من موضوعات علم النقل مع ضهور دور المنطق. ولما حصل اللقاء بين العلمين أصبح التاريخ والمنطق يورّتي الصدام، بوصف الأول نغياً للطبائع واقتصاراً على الشرائع (بالمعنى

وإذا فاعلم والعمل الحاصلان في العهد الأول بمرحلتيه المتقدمتين على انفجار الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين - أعني مرحلة تعقيل علوم النقل وتنقيل علوم العقل ومرحلة بناء الأساق الوصلية في الفكر الفلسفي والفكر الديني، وذلك خلال القرون الأربعة الأولى (السابع والثامن ثم التاسع والعاشر) - هما اللذان جعلتا من القرن الحادي عشر قرن الحصب الانفجاري في العلم والعمل ومابعدهما الفلسفي والديني؛ وهو ما أدى إلى عدم الرضى بالحل المشائي والصفوي والبهمي والأشعري، واختلاط جميع هذه الحلول اختلاطاً أدى إلى التجذر في البحث عن الحلول الغايات: فكان البحث عن الأرسطية وراء المشائية، وعن الإشراقية وراء الصفوية، وعن التصوف المتفلسف وراء البهشية، وعن الكلام المتفلسف وراء الأشعرية. وهذه الحلول الغايات بما تشاجن بينها من روابط حدثت الوضعية الفلسفية النظرية والعملية التي وتحدث بين الطبيعي والوضعي، في منزلتي الكلي النظرية والعملية توحيداً لا يمكن معه أن تبقى الواقعية الأفلاطونية والأرسطية (الكلي الطبيعي) والواقعية الانجيلية والتوراتية (الكلي الشرعي) على ما كانت عليه، رغم ما يبدو من العودة إليهما في مرحلة الفصل. ذلك أن ما يبدو عودة إلى الأفلاطونية والانجيلية في الخُصّ الإشراقي الصوفي هو تأسيس للذاتية الربوبية المتعالية إيجاباً، والذاتية الناسوتية المتعالية سلباً، وما يبدو عودة إلى الأرسطية والتوراتية في الخُصّ الرشدي الكلامي هو تأسيس للموضوعية الربوبية المتعالية إيجاباً، والموضوعية الناسوتية المتعالية سلباً؛ بحيث إن العودتين كانتا ابتعاداً لا اقتراباً، من الغاية المستهدفة^(٣٩).

= العام للكلمة، أي ما يضعه الإنسان وليس ما يوجد في الطبيعة، والثاني نقياً للشرائع واقتصاراً على الطابع. وبذلك تتحدد طبيعة غاية الغايات عند الفريقين. فالعقلي يجعل من الوجود الطبيعي والشرعي مجرد وقوعات خالية من الضرورة، علماً لا يتجاوز استخراج بعض الثوابت من مجرد ملاحظتها، فيصبح العلم كله، النظري والعمل، من جنس التاريخ، أعني مجرد جمع للوقوعات، والعقلي يجعل الوجود الطبيعي والشرعي وجوّهات خالية من المفاجآت، علماً استنتاج منطقي من حدودها، فيصبح العلم النظري والعمل من جنس المنطق، أعني مجرد تحليل للوجوبات.

(٣٩) فالعودة إلى أفلاطون والانجيل أصبحت ابتعاداً عنهما، إذا أخذناهما على حرفيتهما. وذلك لأن المثل أصبحت أعياناً ثابتة في العدم، وذلك في أفضل الحالات - الأكبرية - وهي مجرد أوهام في أسوئها - السبعينية، ولأن الحلول صار وحدة وجود، وذلك في أفضل الحالات، وهو في أسوئها نقي لما عدا الوجود العالمي. لذلك صارت المثالية المطلقة مادية مطلقة. أما العودة إلى أرسطو والتوراة فإنها كذلك ابتعاداً عنهما إذا أخذناهما على حرفيتهما: لأن القوى صارت علوماً إلهية وذلك في أفضل الحالات، وهي مجرد أوهام في أسوئها، ولأن الرسائل صارت وحدة شهود، في أفضل الحالات وهي في أسوئها نقي لما عدا الوجود التاريخي. لذلك صارت المثالية المطلقة مادية مطلقة وهي هنا تاريخية، وهناك طبيعية. فلم يبق مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ إلا تأويلات للطبيعة والتاريخ عند المائدين الذين لم يصحبوا بصدق بنير الطبيعة والتاريخ، ويعتبرون ما عداها أساطير ضرورة لتأسيس سلطانهم على العامة لا غير! لذلك قلنا إن المحققين، رغم البادي من أقوالهم، انتهوا إلى المادية الطبيعية، والمادية التاريخية تحت اسم الذاتية الربوبية التي تتجوهر أو الموضوعية العالمية التي تذوت، مؤسسين =

فالشرائع صارت مجرّد رسوم، والطبائع مجرد مظاهر؛ وأصبح العقل العملي والعقل النظري متخلّصين من عبادة الشريعة ومن عبادة الطبيعة؛ بل هما قد باتا على الأقل، في مستوى الحلم والوهم السيميائي، والسحري، والتجيمي والاسطوري، ساعيتين إلى السيادة على الشريعة، وعلى الطبيعة. لذلك فإن المطبوعات أضحت تُعَدّ موضوعات، وليس التنوع الصوري في الشريعة والطبيعة - اختلاف الحدود بمعنَيَي الكلمة الديني والفلسفي، أي الأحكام والتعريفات - إلّا من صنع العقل الانساني أو العقل الالهي. ويكفي، لتجاوزها، أن يتخلص المرء من الرسوم والمظاهر، ليدرك ما تحتها من وحدة سِتَلَانِيَّة تتضاءل أمامها الحدود والسدود. وعندئذ تبرز للعقل الفاعليتان الرئيسيتان: فاعلية الذات الدفّاقة بما هي الوجود، وفاعلية الذات العلّامة بما هي الإدراك؛ وهما قابلتان للوحدة في ادراك مُتَعَالٍ صوفي عند الخمّس الأول (الاتحاد)، وعلمي عند الخمّس الثاني (الاتصال).

لكن هذا التخلص من العبادتين، والسعي إلى السياتين لم يكن بوسعهما أن يصبحا فعليين ما داما يستندان إلى أسس منافية لهما، أعني إلى الافلاطونية المحدثة، والحنيفية المحدثة في أشكالهما الفصلية التي ثبّتي على العبادة واقعا، وإن خلّصت منها وهما، وتمنع من السيادة فعلا، وإن حقّقتهما حلما: فليس لأن الإمام يستطيع، في فترة ما، إلغاء الشرائع^(٤٠)، أو لأن الولي يستطيع، في لحظة التصرف، إلغاء الطبائع^(٤١)، نكون قد بلغنا مرحلة التنسيب الضروري للكلّي الشريعي والكلّي الطبيعي. فهذا الإلغاء يُعَدُّ في شكل إعجاز ناتج من الإصطفاء في إطار الإطلاق الواقعي للكلّي، وليس ناتجا من الفصل أو فك الارتباط بين العلم الانساني المقصور على الذريعة النظرية والوجود الطبيعي، وبين العمل الانساني المقصور على الذريعة العملية والوجود الشريعي.

إن صيرورة علوم النقل عقلية قد أوجدت مفهوماً جديداً يتألف من مادة وضعية وصورة عقلية، يكون فيها المعلوم من صنع الانسان تماماً كعِلْجِه، وذلك بالمقابل مع علوم العقل، حيث يُظنُّ أن المادة طَبِيعِيَّة والصورة عقلية، فيكون العلم من صنع الانسان، والموضوع

= بذلك للجبروت الروحي اللاهوتي، وللجبروت المادي العسكري، اللذين سيثور عليهما فيلسوفان ابن تيمية وابن خلدون (ولا يحتاج مفهوماً للمادية الطبيعية والمادية التاريخية إلى مزيد شرح، فلقد بيّنا المقصود بهما في هذا الفصل. ولا نعتي بهما ما يُفاد بهما في الفلسفة المعاصرة، وإن كنا لا نستثيه إذا خصّصنا من هذه الدولوات الحاة الناتجة من الوظيفات).

(٤٠) انظر: Bernard Lewis, *Les Assassins* (Paris: Berger-Levrault, 1982), chap. 4.

«La Mission en Perse», pp. 103-137.

(٤١) المعلوم أن المعجزات تفيد خرق العادات، ولكن الأنبياء والرسل استحووا من نسبة هذا السلطان لأنفسهم. والمتصورة، أو بعضهم على الأقل، وفي ظن العامة خاصة، ينسبون خرق العادات الذي تشترطه الكرامات إلى المتصورة أنفسهم؛ لذلك عُدّ ذلك من الشرك.

المعلوم ليس من صناعه. لكن إمكانية العلم ذي الموضوع الوضعي والشكل العقلي، تجعل التساؤل عن مدى طَبِيعَةِ الموضوع، في الضرب الثاني من العلوم، أمراً ممكناً. وهو ما حدث في مرحلة التجاوز إلى الاسمى التي ركزت على الطابع الوضعي لموضوعات العلوم العقلية، من خلال إبراز اسمى الكليات والحدود الْمُعْتَبَرَةِ ماهيات ذاتية للأشياء، في حين أنها مجرد اصطلاحات وتسميات للتمييز بين التصورات، لا غير^(٤٢).

إن طبيعة هذا التساؤل المستند إلى إبراز الطابع الوضعي لموضوعات العلوم العقلية النظرية والعملية، مع الخطأ من هذا الوضع باعتباره إنسانياً بالمقابل مع الوضع الشرعي الذي هو إلهي، قد فتح باب الثورة الفلسفية التي ستمكن من تجاوز الأفلاطونية المحدثة في الفكر الفلسفي، والحنيفية المحدثة في الفكر الديني، واستئناف التفلسف والتدبّر بمعنهما المتحرر من الميتافيزيقا الأفلاطونية والأرسطية والأفلوطينية، ومن الميتاتاريخ الأنجيلي والتوراتي والحنيفي، أعني النظر التاريخي الحر والعمل التاريخي الحر بما هما مشروعان لنفسيهما، ومتخلصان من كل إطلاق فلسفي أو ديني. والمهمة الأولى سعى إليها ابن تيمية، والثانية سعى إليها ابن خلدون: الأول أزال واقعية الكلي الطبيعي، بإبراز طابعه الوضعي فصير العلم النظري تاريخياً؛ والثاني أزال واقعية الكلي الشرعي، بإبراز تاريخيته، فصير العلم العملي تاريخياً. فأصبح التفلسف علماً تاريخياً، وأصبح التدبّر عملاً تاريخياً، وهو المقصود بالاسمى النظرية والعملية التي نتجت من إنهاء الأفلاطونية المحدثة، والحنيفية المحدثة، بعد تجذّرها في عهد الفصل. لذلك كان عمل ابن تيمية المنظر للنظر بالقصد الأول، وللعمل بالتبعية - لما سترى من العلل - وعمل ابن خلدون المنظر للعمل بالقصد الأول، وللنظر بالتبعية - لما سترى من العلل كذلك - استخلاصاً لهذه النهاية الأكيدة للأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين، بعد مرحلة الفصل، واستئنافاً للنظر والعمل بما هما نشاطان حُرّان: الأول للتشريع النظري الإنساني للنظر، والثاني للتشريع العملي الإنساني للعمل، نشاطان تاريخيان، بعد التخلص من الميتافيزيقا الواقعية (ابن تيمية)، والميتاتاريخ الواقعي (ابن خلدون)، كما نبّه في البابين اللاحقين.

خامساً: صلة عمل ابن تيمية وابن خلدون بالوضعية الحاصلة

لقد أصبح عمل ابن تيمية وابن خلدون ممكناً، بفضل النتائج التي تحققت في المرحلتين الوصلية والفصلية من الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين، وذلك بصورتين موجبة وسالبة:

(٤٢) ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقين، ص ٦٧: «وكلامهم (الفلاسفة وقابلي المنطق من المتكلمين) إنما يستلزم ثبوت ماهية في الذهن لا في الوجود الخارجي. وهذا لا نزاع فيه ولا فائدة فيه، إذ هذا خبر عن مجرد وضع واختراع، إذ يقدر كل إنسان أن يخترع ماهية في نفسه غير ما اخترعه الآخر».

فإيجاباً، لأن النقلة من الواقعية الطبيعية في حدّي الأفلاطونية المحدثة، ومن الواقعية الشرعية في حدّي الخنيفية المحدثة إلى الوضعية الطبيعية والشرعية اللاهوتيتين قد حدثت فيهما خلال الوصل والفصل اللذين وصفنا سابقاً ونحلّل لاحقاً.

وسلباً، لأن نتائج هذه النقلة هي التي وقعت عليها ثورتهاما للانتقال من الوضعية اللاهوتية الإيستمولوجية (الكلي النظري) والأكسيولوجية (الكلي العملي)، إلى وضعية إنشوية في مجالي النظر (ابن تيمية) والعمل (ابن خلدون)، نقياً لمابعد الطبيعة، ولمابعد التاريخ المطلقين: وهو ما نعني بالاسمية النظرية والعملية.

فكيف كانت الخنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة العربيتان مُعدّتين إيجاباً لهذه النقلة من الواقعية إلى الوضعية، من الكلي المطبوع إلى الكلي الموضوع؟

وكيف جعلت هذه النقلة الثورة عليها، لتأسيس الاسمية، أمراً ممكناً، بحيث انتقلنا من الوضعي الالهي إلى الوضعي الانساني في مجالي النظر والعمل؟

يمكن أن نقول إن أهم عناصر النقلة التي حدثت في الفلسفة العربية بفرعها الأفلاطوني المحدّث والخنيفي المحدّث وخلال مرحلتيهما الوصلية والفصلية، قبل المدرسة الاسمية، هي النقلة من الطبائع والشرائع الواقعية الساكنة إلى الطبائع والشرائع الوضعية المتحركة، بفضل الفاعلية المنسوبة إلى الذات الالهية خلقاً وأمرأ، بحيث إن الواقعية الطبيعية والشرعية زالت بالإضافة إلى الذات الالهية، في غاية الخنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة العربيتين، مما صيّر هذه الذات، في علاقتها بالطبائع والشرائع، ذاتاً فاعلةً للمعلوم والمعمول، وليست منفعةً بهما. وينطبق ذلك على بعض البشر، إما بتوسط حلول اللاهوت في الناسوت، أو باتصال الناسوت باللاهوت، في نظريتي الوحدة الصوفية أو الاتصال الفلسفي^(٤٣).

(٤٣) أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل، حي بن يقظان، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨)، ص ٩٢ - ٩٣: «فأعلمه [حي بن يقظان مخاطباً أسأل] أنه لا يدري لنفسه ابتداء ولا أمّاً أكثر من الظبية التي ربه ووصف له شأنه كله، وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول. فلما سمع أسأل منه وصف تلك الحقائق (...) ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين وآلام المحجورين، لم يشك أسأل في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل (...) فانفتح بصر قلبه وانقدحت نار خاطره، وتطابق عنده المعقول والمنقول وقربت عليه طرق التأويل ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين له ولا مغلق إلا انفتح، ولا غامض إلا اتضح وصار من أولي الأكياب، وعند ذلك نظر إلى حي بن يقظان بعين التعظيم والتوقير. وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون. وغاية الوحي وحدة الحلول. وغاية العلم وحدة الاتصال. وقد اجتمعتا عند حي بن يقظان غاية وعند أسأل بداية، إذ إن حي بن يقظان فيلسوف متصوف، وأسأل رجل دين متعلم. ويتضمن هذا النص الإشارة الواضحة إلى الخطأ الرئيسي في الجمع بين الدين والفلسفة: فقد صار المضمون العقلي مدلولاً لتأويل المضمون التقلي.

لكن فاعلية الذات الالهية، بالاضافة الى ما كان ذوات طبيعية واقعية فصار ذوات شريعة وضعية - بحيث أصبح الوجود هو بدوره جنساً من التشريع أو من الوضع الخلقى المتقدم على الوضع الحكمي أو الفقهي - لكن هذه الفاعلية، وإن قللت من الواقعية، فإنها لم تُزلها، بل انتهت الى نقطة توازنٍ وُسطى بين الطبيعي والوضعي، بين المثالية الواقعية بالمعنى الافلاطوني والمثالية اللاواقعية بالمعنى الحديث، مما أبعدنا عن الأولى، من دون أن يوصلنا الى الثانية. ذلك أن معلومات الله ومعمولاته، بمجرد كونها معلومة أو معمولاً، تكون موجوداتٍ قيماً عينية لها القيام الخارجي، وليست فقط مجرد تصوراتٍ ذهنية، كما هو الشأن بالنسبة الى تصوراتنا النظرية وتقويماتنا العملية التي نميز فيها بين ما في العين، وما في الذهن^(٤٤).

وهذه المعلومات والمعمولات الالهية، بما هي موجودات، لا فرق فيها بين الوجود العيني والوجود الذهني، ومن ثم لا فرق بين الكلي والشخصي في العلم والعمل الالهيين، بخلاف ما عليه الشأن بالنسبة الى الانسان، حيث يمتاز المعلوم الكلي عن الموجود العيني في مدرّكه. ولهذا العلة انتهى التصوف الى وحدة الوجود. ذلك أنه، لما كانت العينية لا يمكن أن تكون واحدة وكثيرة في الوقت نفسه، فإن تعددها وجوه تعود الى وجه القيام في العلم، ووجه القيام في العين؛ وكلاهما قيام وجودي يصف الأول بالعين الثابتة في العلم، ويصف الثاني بالعين المتغيرة في الوجود، ولا يفصل بينهما الا الاعتبار. ولما كان لا يمكن أن يوجد بين علم الاله ومعلومة يؤن، بل هما أمر واحد لا تأخر لأحدهما عن آخرهما، صار العلم الالهي عين الوجود والوجود عين العلم الالهي؛ ومن ثم ليس العالم، بما هو أعيان المعلوم الالهي الذي هو العلم الالهي، الا صفة العلم؛ فصار العالم تجلياً إلهياً.

ولكن أي عالم هو هذا الذي يتحد مع العلم الالهي؟ أهو الذي نعلمه ونصوغه، في علمنا؛ فيصبح علمنا، بتوسط العالم، علماً إلهياً؟ هل يمكن القول بهذا التطابق بين علمنا والعالم والعلم الالهي، مما يجعل الاله متجلياً في العالم تجلياً وجودياً، وفي الانسان تجلياً إدراكياً؛ وكلاهما يفيد أحد معنيي الوجود، بما هو وجود الموجود، وبما هو وجدان الواجد، مما يجعل المدلول الحقيقي لمادة «وجد» في العربية، مقبولا عن قصد، وليس مجرد خطأ حصل عن عدم دراية بالترجمة^(٤٥). ذلك أن التمييز بين الموجود بمعنى الصادق، والموجود بمعنى الهوية، لا معنى له، عندما يتعلق الشأن بالادراك، أو بالعلم الالهي، وبالادراك، أو بالعلم الانساني المطابق له: إذ التمييز بين المعرفي والوجودي (الإبستمولوجي والأنطولوجي)

(٤٤) المل العقلي الافلاطونية، ص ٨١: «لأنه [حل الفارابي في كتاب الحروف لمسألة علم الله] يُشعر بأن علم الباري تعالى بالصور. وهو محال».

(٤٥) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٣٧٢: حيث يتهم ابن سينا بالوقوع في خطأ عند ترجمة الرابطة الحمليّة - هو - ترجمة لا تميز بين مدلولها الوجودي ومدلولها المنطقي.

يقتضي بؤناً بينهما لو سلّمنا بإطلاقه أصبحت المعرفة كاذبة بالطبع، ولأصبح الأساس الفلسفي الذي تستند إليه أساساً يَرْجَعُ إلى الثنائية، أعني المعرفة التي ليست وجوداً، والوجود الذي ليس معرفة، وهو ما لا يقبله حتى ابن رشد نفسه.

لذلك انتهى هذا الضرب من تصور العلم - الوجود عند الآله وعند الإنسان - إلى نظرية العلم اللدني، والعصمة الإمامية، والإنسان الكامل، وعلم الغيب... الخ، من النظريات المجوّهة للمدركات كما هي في الذهن. فصار المعلوم من الموجود هو عين الموجود، وتطابق الأمران، فأصبح في وسع الفيلسوف والمتصوف أن يستعيز عن استكشاف المعطى الوجودي بلعبة تأويل ناعلى الرمزي من المدونات المجموعة حول المعطى الوجودي: وذلك هو مصدر الجمود الميتافيزيقي في علم الطبيعة، والجمود الميتافيزيقي في علم الشريعة. وبذلك نكون قد فكّكنا الآليات التي حدّدت خصائص هذه الوضعية بما جرى فيها خلال تجربتي الفكر العربي الأول، أعني تجربة تعقيل علوم النقل، وتجربة تنقيح علوم العقل، وما صاحبهما من فهم وتكوين وتحليل لما بعدهما التأسيسي، أعني الحنيفية المحدثه والافلاطونية المحدثه العربيتين، في عهديهما الوصلي والفصلي.

سادساً: المثالية اللاهوتية والمثالية الناسوتية

ويُنْ أن هذه المثالية اللاهوتية المُوَالِيَة للواقعية المطلقة، تُتَدُّ واقعيةً إضافية: إذ إن معلوم الله - الذي هو مثاليّ كونه لا يتقدم على علمه، بل يتبعه، وكونه عديم الوجود الذاتي^(٤٦) - واقعيّ بالإضافة إلى الإنسان، كونه خارج ذهنه بمعنّي وجوده، في علم الله، وفي ذاته. ولكن لما كان بعض المصطفيين (الإمام - الولي - النبي - الإنسان الكامل) له مقام «كُرْ»، فإن هذه المثالية اللاهوتية تنجّه إلى إزالة هذه الواقعية الإضافية إلى الإنسان، فتصبح مثالية ناسوتية تتدرّج من التأييد الإلهي بالوحي والإعجاز، إلى الحلول، إلى انقلاب العلاقة وصيرورة الإله نفسه مجرد فكرة في ذهن الإنسان. وبذلك تصبح خلافة الإنسان للإله خلافةً بآتم معنى الكلمة فيكون المستخلف قد مات، إذ صار من أفكار الإنسان، ويكون المستخلف قد تألّه، إذ صار له ما كان يُنسب إلى الإله من فاعلية: «كن». وإذا فالمثالية اللاهوتية أصبحت مجرد صورة أولية عن المثالية الناسوتية^(٤٧).

(٤٦) ولعل أفضل عبارة عن هذه المثالية بالمعنى الحديث للكلمة في أقصى درجاتها التي هي الانطوائية المطلقة (Solipsisme absolu) هي عبارة: «كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما كان عليه». حيث إن «لا شيء» تعني العدم، وتعني العالم، أو حيث يعني الله العالم، وما غير العالم هو العدم.

(٤٧) ابن سبعين، كتاب الأحاطة، ص ٢٠: «إيه! فمن الأمر بكماله علم الروح والروح هنا شيء ما لمعني، لأنه فاعل أو منفعل. ومن كان ذلك كان نور الله المظلم. ومن كان نور الله المظلم كان روحه القائم في الأشياء وبه قامت. ومن كان روحه القائم في الأشياء كما قيل كان نور الله الكاشف. ومن كان نور الله =

لكن هذه المثالية اللاهوتية، والمثالية الناسوتية بهذا المعنى، لا يمكن أن تصبح اسمية لأنها تدعي أن المعلوم هو عين الموجود، وأن الذات العاملة، إلهاً كانت أو إنساناً، ليست مبدعة لعلمها فقط، ولا حتى لمعلوماتها بما هو مضاف إلى علمها له، بل هي مبدعة لمعلوماتها بما هو موجود في ذاته، خارج إضافته إلى علمها له. وإذا فهذه المثالية اللاهوتية والمثالية الناسوتية التي من طبيعتها - بعد الواقعية المطلقة والواقعية الإضافية - تختلف تمام الاختلاف عما يمكن أن يُسَمَّى اسمية: ذلك أن الاسمية تعني اقتصار فاعلية الذات العاملة والعاملة على إبداع معلوماتها ومعلوماتها بما هو معلوم ومعمول مضافان إلى علم الإنسان وعمله، ولا تتمدهما إلى الشيء الذي يتعلق به العلم والعمل بما هو في ذاته.

وفعلاً، فابن تيمية وابن خلدون يفتيان، كما سنرى، تعدّي فاعلية الذات الانسانية العاملة والعاملة معلوماتها ومعلوماتها، بما هما إضافيان إليها: وذلك لتسليمهما بوجود ذاتين منفصلتين انفصلاً مطلقاً، الذات الالهية والذات الانسانية. وأولاهما تصبغ أن تكون فاعليتها بالدرجة التي تمكنها من المثالية المطلقة؛ والثانية لا تتجاوز فعاليتها الدرجة التي تجعلها قادرة على إبداع العلم والمعلوم بما هو إضافي إليه، والعمل والمعمول به هو إضافي إليه. ولو فرضنا هذه الفاعلية متجاوزة ذلك، لكان كَوْنُ الإنسان عالمياً وعابلاً من إنتاج فاعليته، فيصبح علة ذاته، وتزول الذات الالهية لتعوضها الذات الانسانية^(٤٨). وإذا، فالقول بالمثالية الناسوتية المطلقة بديلاً من المثالية اللاهوتية المطلقة، علته التوحيد بين الذاتين. من هنا نفهم ثورة ابن تيمية على وحدة الوجود، وثورته ابن خلدون على حصر الوجود في الإدراك^(٤٩)، فنكشف

= الكاشف كان روحه القائم بذاته. ومن كان روحه القائم بذاته كان هو الأشياء بوجه أنقص. ومن كانت الأشياء هو بوجه أنقص كان الاحاطة الصمدية. ومن كان الاحاطة الصمدية كان هو الأشياء بوجه أكمل. ومن كان ذلك بجملة كان الكامل.

(٤٨) لذلك يمكن القول بأن المثالية المطلقة بالمعنى الهيجلي مصدرها الإشراق والتصوف، إذا لم نغفل أن دخول التاريخية الناسوتية في مابعد التاريخية اللاهوتية ناتج من نظرية الحلول، حلول اللاهوت في الناسوت بمعناها المسيحي والصوفي. ولا غرابة عندئذ أن يكون هذا الحلول المعلن عن نهاية عهد اللاهوت، وبداية عهد الناسوت موتاً للمستخلف ولادة للمستخلف، سيكون عهداً جديداً من العقائد للولادة لتاريخ الإنسان، والمطلقة لعلمه إطلافاً ينتهي إلى الكفران بالإنسان بعد الكفران بالاله. ولعل ذلك هو مدلول موت الإنسان بعد موت الاله في الفكر الغربي المعاصر. وليس هذا الموت إلا الاستسلام للحتميات التي يتضائل أمامها بيمض العقل، فيصبح الإنسان قشة تتقاذفها العواصف والآليات المادية الخارجية، وتتقلب المثالية المطلقة إلى مادية مطلقة، ناقله الإنسان من الدهرية الذاتية إلى الدهرية الموضوعية التي ينسحق أمامها في عمله (آلية الأجهزة العسكرية والبوليسية والاقتصادية)، وفي علمه (آلية الأجهزة للمعرفة التي أصبح الإدراك الانساني لولياً من لوالها).

(٤٩) ردود ابن تيمية على المتصوفة، وخاصة على أمحباب وحدة الوجود، لا تحتاج إلى توضيح، بعد الاشارات التي تقدمت. كما إن ردود ابن خلدون لا تقل عنها شدة، وخاصة في المقدمة وفي شفاء السائل — ولكن الأمر الأساسي الذي يحتاج إلى التنويه هو نفي ابن خلدون للمقابلة بين الوحدة الحق والكرة الروم (أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتلأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن

النظام الهادي الى تحديد منازل الكلي تاريخياً، بعد تحديدها بنيوياً لفهم مدلول الاسمية.

سابعاً: نسق منازل الكلي

وبذلك تتحدد منازل الكلي الناقلة من الواقعية المطلقة (بالإضافة الى الاله والانسان المنفصلين بكليّ خارجيّ)، الى المثالية الاضافية (الى الاله) التي هي واقعية اضافية (الى الانسان)، ثم الى عكسيهما، أعني المثالية الاضافية (الى الانسان) التي هي واقعية اضافية (الى الاله)، ثم المثالية المطلقة (بالإضافة الى الاله والانسان)؛ وهي مطابقة للواقعية المطلقة الأولى، بمعنى سنحدّه عند الشرح.

١ — فالواقعية المطلقة بالإضافة الى الاله والى الانسان، في مدلولها الافلاطوني (المثل المفارقة)، أو الأرسطي (الصور الحايثة)، تعني أن الكلي النظري والعملي لهما القيام الذاتي «خارج جميع القوى المدركة»، كما قال صاحب المثل العقلية الافلاطونية المجهول^(٥٠). وينطبق ذلك حتى على الوجود بالقوة الأرسطي، لأن القوة ليست اضافية الى الموجودية، والا لصار ما بالقوة قابلاً بذاته للنقلة الى الفعل، بل للثبوتية أو التثبيطية في المادة وفي العلم: لأن القوة ليست، كما هو الشأن عند المشائين العرب، موجود إمكان عقلي^(٥١).

٢ — والمثالية الاضافية الى الاله التي هي الواقعية الاضافية الى الانسان، هي منزلة الكلي في علم الله، ومنزله في علم الانسان؛ فهو تال تابع لعلم الاله، متبوع لعلم الانسان، وذلك هو التمييز الذي حاول به ابن رشد حل المسألة التي ناقشتها المشائية العربية، ورد عليها الغزالي في التهافت^(٥٢). كما إن هذا المفهوم الجامع بين المثالية الاضافية الى الذات الربوبية والواقعية الإضافية الى الذات الناسوتية هو الذي يؤسس معنى الكسب الأشعري في المسألة العملية: ذلك أن أحكام الأفعال وتخلقها كلاهما توقيف إلهي يتبع ارادته؛ ولكنه يسبق الإرادة الانسانية التي تتبعه، وتكتفي باكتسابه حكماً وإيجاداً.

٣ — المثالية الاضافية الى الانسان التي هي واقعية اضافية الى الاله: فكل ما ينسب

= عاصره من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ٧ج، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، الباب ٦، الفصل ١٧: «علم التصوف»، ص ٨٧٤، ونفيه حصر الوجود في الادراك، المقدمة، الباب ٦، الفصل ١٠: «علم الكلام»، ص ٨٢٤: «واعلم أن الوجود عند كل مدرك، في باديء رايه، أنه منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمري في نفسه بخلاف ذلك».

(٥٠) المثل العقلية الافلاطونية، ص ٨١.

(٥١) ييار دوهام، مصادر الفلسفة العربية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي (قرطاج: بيت الحكمة، ١٩٨٩)، الفصل ٧، المادة ١، ص ١٩٩ وما بعدها.

(٥٢) ابو حامد محمد بن أحمد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، المسائل ١١ - ١٣.

الى الانسان من فاعلية نظرية وعملية، من حيث هي غير صادرة عن الذات الالهية - والآ
 عُذنا الى نظرية الكسب علماً وعملاً - تكون تالية لعلم الانسان وعمله، لكنها متقدمة على
 علم الاله وعمله، والا صارت مُرداة له، ومُكَلَّفاً بها موافقةً للشرع أو مخالفة؛ فلا يبقى
 عندئذ فرق بين النظرية الاعتزالية، والنظرية الأشعرية. ولولا ذلك لما كان للحساب أدنى
 معنى، اذ لا يُدَم ولا يُمدح من سبق الى العلم بقيامه بما قام به. وطبعاً، فالمقابلة بين المرحلة
 الثانية والمرحلة الثالثة هي جوهر المقابلة بين المنزلتين الأشعرية والاعتزالية العائدة، في الأساس،
 الى اعتبار النظر والعمل بما هما فعالية من طبيعة واحدة.

٤ - المثالية المطلقة بالاضافة الى الذاتين الالهية والانسانية: فتكون كل منهما
 ومعلوماتهما ومعمولاتهما مجرد أمر ذهني عند الأخرى، أعني أن الانسان ومعلوماته
 ومعمولاته ذهنيات الاله، والاله ومعمولاته ومعلوماته ذهنيات انسانية، واذ فالذاتان ذات
 واحدة. والكلي العملي والنظري يصبح لا وجود له، الأ بحكم فاعلية الذاتين، اللتين هما
 ذات واحدة منفصلة الى ذاتين متزاحمتين، كل منهما تنفي الأخرى، بما هي في العين وتثبتها
 بما هي في الذهن. وطبعاً فإن هذا التزامم، في المثالية المطلقة، بين الذاتين هو عينه التزامم
 الذي برز بين المرحلتين الوسيطتين، أعني الثانية والثالثة. لذلك فهو ينتهي، بالإطلاق، الى
 ضرورة قتل إحدى الذاتين بالحد من فاعليتها. فإذا تم القتل المزدوج للذاتين عدنا الى الواقعية
 المطلقة، حيث تصبح الذاتان منفصلتين بما هو في الذي صار في العين؛ مما يحول الذاتين الى
 مجرد متفرجتين على الكلي النظري والكلي العملي اللذين يعلان فيهما وليس من فعلهما؛
 بل إن فعلهما يصبح كلاشيء، اذ هو يتحول الى الوجه السالب من المجاذبية التي يرتفع بها
 المنجذب اليها بقوته الصاعدة اليها كغاية ميتة، أعني من جنس الاله الأرسطي المنفرج
 واللامبالي: فلا غرابة عندئذ أن تؤول المثالية المطلقة الى الواقعية المطلقة، حيث يصبح الجوهر
 ذاتاً والذات جوهرًا، بما كانت الذات حركة التجوهر، والجوهر حركة التذوّث الصائرتين.

وهكذا إذا تُصبح المقابلة بين الواقعية المطلقة (الذاتان المنفصلتان بالكلي النظري
 والعملي) والمثالية المطلقة (الذاتان الفاعلتان للكلي النظري والعملي، بتوسط التقاسم بين
 الذاتين: إحداهما فاعلة، والأخرى منفعة؛ والعكس) هي آخر ما انتهى اليه الفكر الفلسفي
 تحت ما يمكن أن نطلق عليه اسم الذاتية الربوبية والذاتية الناسوتية المتعاليتين، بما هما
 تموضعان في الوجود والتاريخ، أو في الطبيعة والشرعية، أو الموضوعية الربوبية، والموضوعية
 الناسوتية المتعاليتين، بما هما تذوّتان في الوجود والتاريخ أو في الطبيعة والشرعية.

والمطابقة بين الأمرين، أعني بين الواقعية المطلقة والمثالية المطلقة، بما هما ذات
 تموضع، وموضوع يتذوّت، جعلت التوضع هو عين التذوّت والتذوّت هو عين التوضع،
 فأصبح العلم عين الطبيعة، والعمل عين الشرعية، بما هما مساران جدليان؛ وبذلك تنتقل من

الواقعية والمثالية الثابتهين الساكتين الى الواقعية والمثالية الصائرتين المتحركتين، أعني من فلسفة الكلبي النظري والعملي الجامد الى فلسفة الكلبي النظري والعملي الحي، وهو ما حاول التعبير عنه «الاشراق والتصوف»، بما هو مثالية جدلية لاهوتية، أو «الرشدية والكلام» بما هو مادية جدلية لاهوتية. وعندما يؤسس هذا الكلبي النظري والعملي فيكون مثالية جدلية ناسوتية، أو مادية جدلية ناسوتية، فإننا تنتقل الى الافلاطونية الألمانية المحذثة، في بعدها الهينغلي والماركسي: حيث تُرفع الطبيعة والتاريخ الى منزلة مطلقة تضاهي المنزلة التي كانت لما بعد الطبيعة ومابعد التاريخ عند مخسسي الفلسفة والكلام والتصوف التابعين لهما في عهد الفصل (القرنان الثاني عشر والثالث عشر للميلاد).

وبين أن الواقعية المطلقة، والمثالية المطلقة، العائدة اليها في النهاية بحكم تزامح الذاتين^(٥٣)، لا يمكن أن تتأسس عليهما المنزلة الاسمية للكلبي، بل هي ستكون، بالضرورة، مستندة الى سلبهما، أعني أنها تستند الى رفض نفى إحدى الذاتين، ونفي رد الوجود الموضوعي الى صورته في الذات. فالاسمية التي سنصفها حدثت في إطار عقيدة دينية تفصل بين العلوم والأعمال الانسانية، بما هي دنيوية تاريخية واجتهادات إنسانية - من دون أن يعني ذلك مقابلتها كظواهرات بباطنات في ذاتها - وبين أحكام الخلق والشرع الالهيين اللذين هما من الغيب الذي لا يعلمه الا الله، والذي هو متجاوز الوجود الدنيوي، وغير قابل لإطلاقاً للرّد الى علم الانسان وعمله. والمعلوم من الطبيعة والشرعية ليس ظاهراً يقابله باطن، والأعنا الى جوهر الخلاف بين السنة والشيعة، بل هو عين الموجه الى الانسان من الخطاب الالهي الخلق والشرعي في الطبيعة والشرعية، ولا وجود بينهما وبين علم الانسان لجنس ثالث هو الكليات المتميزة من أشخاص المسميات، وأشخاص الأسماء، وما بين الأسماء من تعلقات يشاكل ما بين المسميات من تعلقات، وهي كلها أمور أضافية قابلة للحساب المنطقي الرياضي، بشرط أن نعلم أن الأسماء لا يُقصد بها ألفاظ اللغة الطبيعية، بل المصطلحات الرامزة الى التعريفات الموضوعية وضعاً: من هنا القول بأن الحد اسم^(٥٤)، وما عدا ذلك غيب

(٥٣) أعني سلب الذات الالهية لكونها لم يبق منها الا كونها فكرة في ذهن الانسان، وسلب الذات الانسانية لكونها لم يبق منها الا كونها فكرة في ذهن الاله: والسلب الأول هو غاية الاعتزال وحده، والسلب الثاني هو غاية الأشعرية وحدها. وإذا فالآلية الموصلة الى المطابقة بين الواقعية المطلقة (الأولى) والمثالية المطلقة (الأخيرة) هي الصراع بين الوُسْطَيْن بينهما (الثانية والثالثة) كما وصفنا.

(٥٤) ابن تيمية الخراساني، الرد على المنطقيين، ص ٣٩ - ٤٠: «فيكون فائدة الحد من جنس فائدة الاسم. وهذا هو الصواب وهو التمييز بين الشيء المحدود وغيره، ويكون الحدود لأنواع بالصفات كالحدود للأعيان بالجهات (...) وهذا يحصل بالحدود اللفظية تارة وبالوصفية أخرى. وحقيقة الحد، في الموضوعين، يان مسعى الاسم فقط، وتمييز المحدود من غيره، لا تصوير المحدود. وإذا كان فائدة الحد يان مسعى الاسم، والتسمية أمر لنوي وضحي رُجع في ذلك الى قصد ذلك المسعى ولغته».

غير معلوم، والمعلوم هو مضمون الاستثناء ﴿إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾^(٥٥).

ويمكن الآن أن نسمي هذه المنازل بأسمائها التاريخية بعد وصفها وإبراز مميزاتها الفلسفية. فالواقعية المطلقة الساكنة ببعديها المفارق للطبيعة، والحادث للإنسان (أفلاطون) وعكسه (أرسطو)، في مجالي مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ (الهويات والقيم التي للأشياء بذاتها)، هي المنزلة الغاية التي أطلقنا عليها اسم عبادة الطبيعة كما برزت، في حدي الأفلاطونية المحدثة العربية. والثالثة المطلقة الساكنة ببعديها المفارق للطبيعة والحادث للإنسان (الإنجيل) وعكسه (التوراة)، في مجالي مابعد التاريخ ومابعد الطبيعة (الحلقات والأحكام التي للأشياء بإرادة الرب)، هي المنزلة الغاية التي أطلقنا عليها اسم عبادة الشريعة كما برزت في حدي الحنيفية المحدثة العربية. واللقاء الصدام بين الأفلاطونية المحدثة بحديها الغائتين والحنيفية المحدثة بحديها الغائتين، أنتج الذاتية الربوبية المتعالية الصائرة من الذات الإلهية إلى الموضوع العالمي والانساني (مخمس الإشراف والتصوف)، والموضوعية العالمية المتعالية الصائرة من الموضوع العالمي إلى الذات الإلهية والانسانية (مخمس الرشدية والكلام). فأصبح موطن الاشكال ليس الغايات، بل الصيرورات إليها، أعني الموضوع الربوبي أو التجلي، والتذوّت العالمي أو التفرّغ، مع الإبقاء على هذه الصيرورات خارج الطبيعة والتاريخ، لكنّها حدثت دفعةً واحدة في مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ، فظلت هذه الصيرورات خالية من عمل الزمان ونصب التاريخ. وإذاً فهما لا يُغوّضان للوجود الطبيعي والشرعي بما هو هو، بل يُغوّضان كفيئمينولوجيا الترقّي في الطريقة الصوفية أو التدرج في المعرفة الفلسفية: بحيث تكون الصيرورة غرضية لا تنتسب إلى الذات التي تتموضع بما هي عين حركة التموضع، ولا إلى الموضوع الذي يتذوّت بما هو حركة التذوّت.

ولن يصبح ذلك ممكناً إلا بفضل الصدام بين الحلين الوسطين، أعني «الثالثة النسبية - الواقعية النسبية» بالتناوب بين الذاتين الإلهية والانسانية، بما كان ذلك شرط التراحم بين الذاتين، لكان إحداهما تمثل فعالية الذاتية الربوبية، بما هي في مابعد التاريخ ومابعد الطبيعة الضاربة في أعماق التاريخ والطبيعة؛ وأخرهما تمثل فعالية الذاتية الناسوتية بما هي في التاريخ والطبيعة الضاربة في أعماق ما بعد التاريخ وما بعد الطبيعة. ومن دون هذا الفصل مع التداخل، يتعذر أن تتحول الساكنات إلى متحركات فنبقى في الكليات الواقعية، بما هي غايات (حدّ الأفلاطونية المحدثة) أو المثالية بما هي غايات (حدّ الحنيفية المحدثة)، زعماء، في الحالة الأولى، بأن ما لا يطابق هذه الكليات الواقعية أو هام علّتها الذات الانسانية؛ والآله الخالي من الوجود والهو، يطابقها فيعلمها كما هي؛ ويكفي الإنسان أن يُخلّي ذاته من الوجود والهو، لينأى فيدرك هذه الحقيقة؛ أو في الحالة الثانية، بأن ما لا يطابق هذه الكليات

(٥٥) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

المثالية من الوجود أو هام عُلّتها الشيطان المعارض للذات الالهية وقوى الشر الثائرة على الأحكام الالهية. إن إثبات الثنائية ونفي أحد طرفيها للعودة الى الوحدة هو الأساس الواحد الذي تشترك فيه الواقعية المطلقة والمثالية المطلقة. ولذلك فهما عينُ الفلسفة وإن اختلف المنفي، إذ بعد النفي، يكون ما يبقى، سواء ظُنَّ ما تفعله الذات وهو لا شيء عداها، أو ما تفعل به الذات وهي لا شيء عداها، يكون الشيء الواحد نفسه الذي لا ثنائية فيه تُقابل بين المدرك والمدرك في وحدة الإدراك الذي هو عينُ الوجود.

ثامناً: الشرط الضروري والكافي لظهور الاسمية

وإذا فالاسمية لا تكون ممكنةً إلا بفضل التزاحم بين الذاتين، بما كان هذا التون الفاصلةً الضرورية للتمييز بين ما في الذهن وما في العين، بحكم التواصل بين الذاتين المشروط بالقاسم المشترك بينهما. وفعلًا فالمثالية الإضافية التي هي واقعية إضافية (بالتناوب بين الذاتين)، هي التي ستكوّن الاسمية الإضافية التي لن تصبح اسميةً بإطلاقٍ إلا بعد نفي الواقعية والمثالية، بوصفهما منزلتين متضابفتين، بلوغاً الى التخلص النهائي من الكلّي كجنس ثالث من الموجودات بين الروامز، التي هي أشخاص، والمرموزات، التي هي كذلك أشخاص. فإذا كانت الروامز أعياناً الأسماء - بالمعنى الذي أشرنا إليه، أي بمعنى أن الحدود أسماء وليس بمعنى الألفاظ - وكانت المرموزات أعيان المسميات، وكان ما بين سلسلة الأعيان الرامزة وسلسلة الأعيان المرموزة مجرد إضافات وعلاقات منطقية ورياضية هي بدورها مترامية، أصبحت فاعلية الذات الانسانية هو هذا الانتاج للتشاكل بين السلسلتين: وهو المقصود بالعقل والمعرفة في مجالي العلم والعمل الاسميّين.

وفعلًا، خلافاً لما كان سائداً في الفلسفة المتقدمة على ابن تيمية وابن خلدون، حيث كانت الكتابة تقاس على اللغة، واللغة تقاس على ما في الذهن، وما في النفس يقاس على ما في العين لتحديد طبيعتها، أصبح ما في الذهن يقاس على ما في اللغة، وما في اللغة يُقاس على ما في الكتابة. وما في الوجود لا يُرَدُّ إليها ولا يُقاس عليها، إلا إذا كان المقصود المدرك منه لا ذاته^(٥٦)؛ وذلك لأن ابن تيمية وابن خلدون، كما سنرى، يعتبران المعاني

(٥٦) تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، المؤلفات؛ ٣ (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧١)، ص ٢١٦: «ولكن المعاني الكلية المطلقة في الذهن كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان، وكالخط الدال على تلك الألفاظ. فالخط يطابق اللفظ واللفظ يطابق المعنى. فكل من الثلاثة يطابق الأعيان الموجودة في الخارج ويشملها ويعبئها، لا أن في الخارج شيء هو نفسه يعبئ هذا وهذا أو يوجد في هذا وهذا أو يشترك فيه هذا وهذا. وبين، هنا، أن الوساطة بين الأعيان المرموزة والأعيان الموجودة في الخارج والمفاداة - والأعيان الرامزة - الألفاظ والخط - لا وجود لها بإطلاق. وإذا فالدالة الموجودة في الذهن هي المصوم والإطلاق الموجودات في الروامز لا غير: كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان، وكالخط الدال على تلك الألفاظ.

النظرية والعملية رموزاً نظرية أو عملية ذريعة؛ وهي مجرد مواضع لترتيب علم الانسان وعمله، بحسب أغراضه النظرية والعملية لا غير^(٥٧).

وإذا فسللسلة الأعيان الرامزة، وسلسلة الأعيان الرموزة اللتان نكوثان بتشاكلهما «مفهوميات - نظرية - ذرائع وقيماً - عملية - ذرائع»، فجعلان من هذه الذرائع النظرية والعملية أموراً تاريخية تنطور بتطور صنعها ووضعها كاصطلاحات مفيدة للتصورات والارادات، بحيث إن العلم هو صنع «الروامز - الذرائع النظرية» والعمل هو صنع «الروامز - الذرائع - العملية»، فيكون الأول رياضيات؛ والثاني سياسيات؛ ويكون علم الفاعلية الأولى منطقاً، وعلم الفاعلية الثانية تاريخاً. وكلاهما ينقسم الى علم صوري وعلم مادي، أعني الى منطق صوري هو علم الفعالية الرياضية الصانعة للرموز الذرائع غير الخاضعة لموضوع نظر محدد مسبقاً، وعلم الفعالية السياسية الصانعة للرموز الذرائع الخاضعة لموضوع محدد مسبقاً، وتاريخ صوري هو علم الفعالية السياسية الصانعة للرموز الذرائع غير الخاضعة لموضوع عمل محدد مسبقاً، وعلم الفعالية السياسية الصانعة للرموز الذرائع الخاضعة لموضوع عمل محدد مسبقاً. وطبعاً فالمنطق والتاريخ الصوريان (تصور نماذج مطلقة من دون الاقتصاد على موضوع نظري وعلمي محددين) والمنطق والتاريخ الماديان (تصور نماذج خاصة مقتصرة على موضوع محدد مسبق) كلاهما وليد تاريخ الممارسة النظرية (أعني صناعة الرموز النظرية يبعدها الصوري والمادي) والممارسة العملية (أعني صناعة الرموز العملية يبعدها الصوري والمادي) في المجتمع الانساني، وذلك بما هما صراع بين العقول الناطقة والعقول العاملة: إنه صراع الإرادات المعرفة المتنافسة على وضع النماذج التفسيرية، وصراع الإرادات العملية المتنافسة على وضع النماذج التأويلية وتحقيقها في المادة الرامزة وفي المادة الرموزة، أي في المدونة العلمية والعملية

(٥٧) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٣، الفصل ٢٣، ص ٢٥٨ - ٢٥٩: «في أن المغلوب مولع أبداً بالانتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائله. والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانتادت إليه، إما لنظره بالكمال بما قرر عندها من تعظيمه، أو لما تغالب به من أن انتيادها ليس لغلب طبيعي، إنما هو لكمال الغالب. فإذا غالبت بذلك واتصل لها حصل اعتقاداً فانتحلت جميع مناهب الغالب، وتشبهت به، وذلك هو الانتداء، أو لما تراه - والله أعلم - من أن غلب الغالب لها ليس بعصية أو قوة بأس، وإنما هو بما انتحله من العوائد والمناهب تغالب أيضاً بذلك عن الغلب وهذا راجع للؤلؤ. إذا علمنا، من خلال الأمثلة الأربعة التي ضربها ابن خلدون - علاقة التعليم، والثبوة، والملك والصراع بين الشعوب - أن هذا التفسير للتقليد والانتفاء يقابل بين ظاهرة اجتماعية وهي الغلبة والانقلاب، وظاهرة نفسية وهي تعليلها عند المغلوب وتفسير تحول صفات الغالب الى قيم عند المغلوب، فإننا ندرك عندئذ القصد باسمية القيم عند ابن خلدون: فالعوائد والمناهب مجرد أسماء ليس وراءها كليات قيمة، بل هي مغالطات بين أعيان القوى الفاعلة وأعيان القوى المنعلة بإيجاد كليات قيمة تنسب إليها الفاعلية وتتحلل معتقداً ظناً أنها كمال وعلة للغلبة. والآية المنسرة لذلك نفسية منطقية: اعتقاد الكمال في الغالب/ مغالطة معوضة للغلب الطبيعي بالغلب الخلفي في الصراع الاجتماعي.

وفي موضوعيهما. ولا يمكن وصف هذه النماذج بالمثالية ولا بالواقعية: فليست هي جنساً ثالثاً ثابتاً في الأعيان أو في الأذهان؛ بل هي مصنوعات تاريخية ذات وجود طبيعي مادي هو الأدوات النظرية - الرموز الرياضية عامة، والأدوات العملية - الرموز السياسية عامة، وأدوات الأدوات، أعني علم الرموز الرياضية أو المنطق، وعلم الرموز السياسية أو التاريخ^(٥٨). وهذان العلمان هما اللذان سيركّز عليهما فيلسوفانا عملهما: ابن تيمية يبحث في المنطق، وابن خلدون في التاريخ بالمعاني التي وصفنا، والتي سندرسها في القسمين اللاحقين من هذا الكتاب^(٥٩)، بدءاً بتحديد الشروط المعرفية التي أدت إلى هاتين المحاولتين الطريقتين، وختماً بتحديد النتائج النظرية والعملية الموجبة للاسمية العربية التي يمثلانها.

(٥٨) والفرق بين هذا الموقف الاسمي والكوص إلى الافلاطونية المحدثة المزوجة بالتوراتية المحدثة في الفلسفة الألمانية الحديثة واضح لمن له دراية بتاريخ الفكر الغربي. فلو أعطينا لهذه الصناعة النظرية والعملية بدءاً انطولوجياً، واعتبرناها فاعلية الذات التاسوتية بما قد حل فيها الاله، أو بما هي بديل منه، صارت هذه الصناعة حركة الوجود نفسه بما هو ذات تموضع في التاريخ الانساني (وهو معنى المثالية الواقعية التاريخية بالمعنى الهيغلي)، أو بما هو موضوع يتذوق في التاريخ الانساني (وهو معنى للمادية الواقعية التاريخية بالمعنى الماركسي). فتتضح بذلك الضرورة العقلية الواصلة بين أفلاطون، وأرسطو، وعيسى، وموسى، بتوسط الافلاطونيات المحدثة الهلنستية، والعربية واللاتينية، وخصوصاً بتوسط مخمس الإشراق والتصوف، ومخمس الرشدية والكلام. ولعل النقد الذي حاوله ابن تيمية وابن خلدون قد فشل كما فشل النقد الكانطي والكونتي بالمنطلقات نفسها: نقد النظر من أجل العمل (الأول)، أو نقد العمل من أجل النظر (الثاني). وما المقابلة بين التاريخية المحصورة في العلم والعمل الانسانيين وفصلهما عن الوجود في ذاته - وهو أساس النقد عند فيلسوفينا لتأسيس الاسمية بما هي مظهر للخلافة الانسانية - الأرفض للإطلاق الذي انصف به كلا المحسمين وهو رفض بتأطر الرفض الكانطي والكونتي مع فارق أساسي: فهنا متقدم على الافلاطونية المحدثة الجرمانية المزوجة بالتوراتية المحدثة، وذلك متأخر عن الافلاطونية المحدثة العربية المزوجة بالخيفية المحدثة، بحيث إن اتجاه الحركة، مثلما هو الشأن بالقياس إلى اليونان، كان هنا أيضاً، بالقياس إلى الألمان، معكوساً. ولو كان موضوع بحثنا هو للمقارنة محاولتنا اكتشاف علل ذلك. ولكن هذا خارج عن اهتمامنا كما أسلفنا منذ المقدمة.

(٥٩) الاسمية النظرية بفصلها السالب والموجب، والاسمية العملية بفصلها السالب والموجب، والأولى تخص ابن تيمية بالقصد الأول وابن خلدون بالقصد الثاني، والثانية تخص ابن خلدون بالقصد الأول وابن تيمية بالقصد الثاني، وذلك لأن عمل ابن تيمية الفلسفي، بدافع عملي، كان إصلاحاً للنظر، وعمل ابن خلدون الفلسفي، بدافع نظري، كان إصلاحاً للعمل: الأول عاليج علم المنطق بما هو منهج علم العلم ونظريته، كون واقعية الكلي النظري جعلت شروط العمل مثبته، والثاني عاليج علم التاريخ بما هو منهج علم العمل ونظريته، كون واقعية الكلي العملي جعلت شروط النظر مجتمعة. فنخصص القسم الثاني للوجهين السابقين من الاسمييتين النظرية والعملية، والقسم الثالث للوجهين السابقين منهما: وبذلك تتخاصر الاسمييتان فيتألف القسم الثاني من السلب النظري للواقعية (ابن تيمية) والسلب العملي للواقعية (ابن خلدون)؛ ويتألف القسم الثالث من الإيجاب في المجالين. وبذلك ينتهي السعي إلى المطلوب في هذه الرسالة.

الفصل الثاني

عَدَمُ التَّلَاوُمِ بَيْنَ النَّظَرِ وَالْعَمَلِ الْحَاصِلِينَ فِعْلاً وَمَا بَعْدَهُمَا التَّأْسِيسِيَّ فِي الْفَلَسَفَةِ

أولاً: خاصيات الوجودية الحاصلة ومكوناتها

تعود جميع الحجج الفلسفية التي يستند إليها النقد الإستمولوجي الذي يبني عليه ابن تيمية إصلاحه للعقل النظري، وابن خلدون إصلاحه للعقل العملي، إلى عدم التلاؤم بين النظر والعمل بما هما نشاطان إنسانيان تاريخيان، وما بعدهما الفلسفي والكلامي المؤسس لهما في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة. لذلك يكون نقد الأول محاولة لتخليص المنطق من الميتافيزيقا المستندة إلى واقعية الكلّي النظري، ونقد الثاني محاولة لتخليص التاريخ من الميتاتاريخ المستند إلى واقعية الكلّي العملي، في معناه الذي انتهى إليه في الخمسين للذين وصفنا، أعني واقعية الذات الربوبية التي تتجهر وتتموضع في العالم، وواقعية الموضوع العالمي الذي يتفعل ويتذوّت في الإله. والمعلوم أن تجوهر الذات الربوبية وتموضعها، وتفعل الموضوع العالمي وتذوّته لا يمكن أن يكون نموذجيهما المعرفة الإنسانية والعمل الإنساني، من دون الواقعية الضمنية التي لا تفصل بين المعرفي والوجودي، والتي تعتبر الكليات النظرية والعملية، بما هي معلومة ومعمولة طبائع وشرائع ذات بُعد وجودي، لا يختلف فيه ما هو إضافي إلى الإنسان عما هو في ذوات الأشياء.

علينا، في هذا الفصل، أن نبحث في مسألة التلاؤم بين النظر والعمل وما بعدهما المؤسس لهما في الجديلتين الخمسين لتحديد موطن النقد الذي ننسبه إلى ابن تيمية وإلى ابن خلدون، وكيفية نقلهما الفكر العربي من الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة، في شكلهما الفصلي، إلى القطعية المتجاوزة لهما، في ما أطلقنا عليه اسم الاسمية النظرية والعملية. وعلينا إذاً أن نحدد شرعية هذا النقد، بإبراز عدم التلاؤم المشار إليه، وذلك بوصف ما بعد الوجودية العلمية وما آلت إليه بحكم عدم التلاؤم الذي أفسد الممارسة العلمية والعملية، وحول

وجهتهما فأدخلهما عصرًا من الانحطاط الذي سيعانيه إلى حدود النهضة، وذلك قبل معالجة المحاولتين الاصلاحيتين، بما هما غايتا هذا العمل، ونتائج المنزلة التي حدداها للكلي في مجالي النظر والعمل.

١ - فهل الممارسة العلمية العقلية والنقلية تخضع لشروط المنطق الأرسطي، بما هو أرغانون صوري ومادي للمعرفة العقلية خضوعاً يؤسسه ما بعد الطبيعة التي تتولد منه؟^(١).

٢ - وهل الممارسة العملية النقلية والعقلية تخضع لشروط التاريخ الأفلاطوني بما هو أرغانون صوري ومادي للعمل العقلي خضوعاً يؤسسه ما بعد التاريخ الذي يتولد منه؟^(٢).

ويمكن، منذ البدء، أن نصريح بجواب فيلسوفينا السالب: فالعلم والعمل الحقيقيان غير خاضعين للمنطق الأرسطي وللتاريخ الأفلاطوني؛ ومن ثم فإن ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ لا علاقة لهما بهما. والعلم والعمل الحاضعا لهما ليسا من العلم والعمل في شيء؛ بل هما أساطير لا تتجاوز تأسيس سلطان علمي كاذب وُطِفَ سياسياً لتأسيس سلطان روحي مساند للسلطان المادي في المجتمع العربي، خلال عصره الإسلامي. والعلم والعمل الوهميان المستعملان لأرغانوني الأفلاطونية المحدثة والحنيقية المحدثة - أعني المنطق الأرسطي والتاريخ الأفلاطوني كما صارا فهما بعد الانفجار في القرن الخامس - ليسا علماً للطبيعة والتاريخ، بل لما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ المظنونين حقائق نهائية لهما؛ وهي بعد حاصلة، حسب زعمهم، في مدونة الأفلاطونية المحدثة والحنيقية المحدثة، كما تحددت في التحسين اللذين وصفتا في الفصل السابق (خلال القرنين السادس والسابع).

ولنشرع في وصف خصائص هذه الوضعية «المابعد علمية» و«المابعد عملية» في مرحلة التأسيس (القرنان السابع والثامن)، وفي مرحلة الوصل (القرنان التاسع والعاشر)، وفي مرحلة الانفجار (القرن الحادي عشر)، وفي مرحلة الفصل (القرنان الثاني عشر والثالث عشر) ضامين المرحلتين الأوليين معاً، والأخيرتين معاً، لما سنرى من الأسباب. فأهم نتيجة حصلت،

(١) إذ رغم الاختلافات النظرية المضمونة والشكلية بين الجديتين، يبقى المنطق (وأساسه الميتافيزيقي) الأرسطي، وخصوصاً في بعده الوجودي المستند إلى نظرية الحد والبرهان، أعني التحليلات الثانية، الأساس المشترك للبعد الفلسفي منهما؛ وبعد الغزالي، الأساس المشترك حتى للبعد الديني منهما: فالمطابقة بين مقول الحد والماهية وبين مقول البرهان والعلية الطبيعية هما المظهر المنطقي لواقعية الكلي النظري، وهو مناط الاشكال في الاسمية النظرية التي يؤسس لها ابن تيمية.

(٢) وكذلك فإن الجديتين، رغم اختلافهما العملي والمضموني والشكلي، يبقى التاريخ (وأساسه ما بعد التاريخي) الأفلاطوني، خصوصاً في بعده الوجودي المستند إلى نظرية الغاية والوسيلة، أعني السياسة المدنية الفاضلة، الأساس المشترك للبعد الفلسفي العملي منهما؛ وبعد اخوان الصفا، الأساس المشترك حتى للبعد الديني منهما: فالمطابقة بين مقول حد الخير والقيمة الذاتية للأشياء وبين مقول الروية والعية الشرعية هما المظهر التاريخي أو السياسي لواقعية الكلي العملي، وهو مناط الاشكال في الاسمية العملية التي يؤسس لها ابن خلدون.

في مرحلة التأسيس، هي حصر العلوم العقلية في وظائفها الذرية، وفصلها عن مقدمها التأسيسي (الفلسفة والميتافيزيقا) وتاليا الاستثماري (السحر والتنجيم والسيما)، بحكم المنع الديني، وسيطرة رجال الدين على الوظائف العقيدة في العلم والعمل، غير المقتصرين على الدور الذري، بوصفهما يجمعان بين الدنيوي والأخروي من حياة الإنسان^(٣). لذلك غلبت، على العلوم العقلية الخالصة، في مرحلة التأسيس. والوصل، وظيفتها الذرية الدنيوية الخالصة (الطب والفلك والرياضيات في البداية، ثم بالتدريج المنطق). وقد برزت ثمار هذه الخاصة في ظاهرتين واضحتين لا تغيبان عن أي مؤرخ لعلوم العقل في الحضارة العربية:

الأولى، هي غلبة الاختصاص العلمي العميق على أوائل الفلاسفة العرب وتناقص ذلك في المتأخرين منهم، مع حصول العكس في الوظيفة العقيدة المتجاوزة الدور الدرائي^(٤). ويكاد يكون التطور مقابلاً لذلك تمام المقابلة عند المتكلمين: حيث تناقص الدور العقدي وازداد الدور العلمي الذري الخالص^(٥).

(٣) يمكن أن نقول إن العلوم العقلية بذاتها لا تعد منافساً للعلوم الثقيلة، ما بقيت في حدود وظائفها الدنيوية (كالحساب والهندسة والفلك والطب والفنون الآلية جميعاً)، لكنها تطمح، بمقدمها التأسيسي (الفلسفة)، وتاليا الاستثماري (السياسة والسحر والتنجيم)، إلى منافسة الدين في وظيفته كسلطة روحية في الدولة الإسلامية. وعندئذ ينشأ الصراع بين سلطين روحيين إحداهما تستند إلى الدين، والأخرى إلى الفلسفة. ولما كانت المنافسة في هذه الحالة لصالح رجال الدين دائماً، أصبح من الضروري بالنسبة إلى الفلاسفة إكساء فلسفتهم طابعاً دينياً، بدرجات متعددة من التوفيق إلى التوحيد، كما يتبين في ذروة هذه الاستراتيجية عند إخوان الصفاء. وظل هذا الصدام حياً دائماً إلى أن اتخذ شكله النهائي في المحققين اللذين وصفنا: فأصبح الفقهاء والمتكلمون الظاهريون والرشديون في صف، والمتصوفة والمتكلمون الباطنيون والاشراقيون في صف مقابل، إلى أن بين ابن تيمية وحدة الأساس النظري لجميع هذه المدارس (المنطق الأرسطي وواقعية الكلبي النظري) وإلى أن بين ابن خلدون وحدة الأساس العملي لجميع هذه المدارس كذلك (التاريخ الأفلاطوني وواقعية الكلبي العملي).

(٤) إن أدنى مقارنة بسيطة بين الثقافة العلمية الخالصة للكندي والفارابي من جهة، وابن سينا وابن رشد من جهة ثانية، تبين بوضوح أن الصعود انتهى عند الفارابي والتزول عند ابن رشد. فالكندي فلكي رياضي وعالم أكثر مما هو فيلسوف. والفارابي فيلسوف بآتم معنى الكلمة، وهو كذلك رياضي ومنطقي جيد. لكن الثقافة العلمية، ربما بحكم التراكم والاختصاص، بدأت في التناقص عند ابن سينا، إذ يعلم الجميع أن جل مؤلفاته حول الرياضيات في الموسوعة الفلسفية ليست من إنتاجه، وهي عديمة العمق العلمي يكاد مضمونها لا يتجاوز مضمون رسائل إخوان الصفاء. أما ثقافة ابن رشد العلمية، فإنها بشهادته في تفسير مابعد الطبيعة عند حديثه عن الفلك، تكاد لا تذكر: ناهيك أنه نكص عن فلك بطليموس إلى فلك أرسطو، أعني كاليوس وأدتمس (أي تلك مقالة اللام من الميتافيزيقا). يضاف إلى ذلك أن الثقافة العلمية عند الفلاسفة لم تمتد الرياضيات اليونانية. أما العلوم الرياضية العربية - أعني الإضافات في الجبر والتحليل - فإنهم كانوا يتجاهلونها إذا ما استثنينا إشارة الفارابي السريعة الواردة في إحصاء العلوم.

(٥) ولعل جل كبار الرياضيين العرب المتأخرين كانوا من المتكلمين والفقهاء، ويكفي أن نذكر الأملية التالية ملاحظتين أن امتزاج الثقافتين في المرحلة الثانية - مرحلة الفصل - جعل التمييز بين العلماء من حيث الانسحاب إلى الفلسفة أو إلى الكلام أمراً ممتنعاً: بدءاً بالبغدادي (عبد القاهر) وخملاً بجل الرياضيين المغاربة في =

والثانية، هي خلو الأعمال العلمية العقلية الأولى من التوظيف العقدي، الصريح وتزايد هذا التوظيف بالتدرج، وخاصة بعد الانفجار^(٦). وما قلناه عن المتكلمين نفسه يقال عن الأعمال الكلامية^(٧).

ولما صار المقدم التأسيسي والتالي الاستثماري للعلوم العقلية غالباً على الجديدة الإشرافية الصوفية خاصة، وذلك في المرحلتين الأخيرتين، مرحلة الانفجار ومرحلة الفصل، صار العلم الخاضع للتوظيف المتجاوز الذرائع الدنيوية والعائد إلى ما قبل أفلاطون وأرسطو أو إلى مرحلة الانحطاط بعدهما، من السمات الغالبة على العلوم العقلية بمقدّمها وتاليها في الإسلام الشيعي، وذلك في اتجاه أسطوري خرافي روحاني؛ وصار هذا العلم، في اتجاهه التجريبي اللفظي السقسطائي، من سمات الإسلام السني، مع ما يتبع ذلك في مقدّمه التأسيسي وتاليه الاستثماري. ولهذا كان المسعى الفلسفي لتخليص المنطق والتاريخ من الميتافيزيقا والميتاتاريخ ثورتين لم يكن بُدٌّ من حدوثهما في الإسلام السني، أعني بين فلاسفة العالم السني رداً على فلاسفة العالم الشيعي أساساً. من هنا كان ابن تيمية وابن خلدون لا نظير لهما في العالم الشيعي. ولكي نفهم ذلك ميّزنا بين الجدليين الخمسين في العهد الفصلي من حيث المقدم والتالي، لكي نتكمن من وصف الوضعية الإبتستولوجية المتوسطة بين المقدم التأسيسي والتالي الاستثماري، في وضعيتهما المختلفتين تمام الاختلاف: أعني وضعية العلوم في الجديدة الإشرافية الصوفية ووضعيتها في الجديدة الرشدية الكلامية. ويمكن أن نسمي الأولى الوضعية الباطنية في العقل والنقل، وأن نسمي الثانية الوضعية الظاهرية في

= القرنين الثالث عشر والرابع عشر الذين كانوا في الأغلب فقهاء كأبي غازي المكناسي الفاسي صاحب بغيّة الطلاب (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن غازي، بغيّة الطلاب في شرح منية الحساب، تحقيق محمد سويس، مصادر ودراسات في تاريخ الرياضيات العربية؛ ٤ (حلب: جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي، ١٩٨٣). وابن تيمية رياضي كبير؛ وهو من أسرة رياضية أبا وجداً.

(٦) يكفي أن نقارن المؤلفات الرياضية التأسيسية وكلها من المرحلة الوصلية أو فيها، أعني من الثامن إلى نهاية العاشر، وخلوها من التأويلات الميتافيزيقية والصوفية والمؤلفات الرياضية اللاحقة للانفجار واستنادها الصريح إلى الميتافيزيقا والتصوف. والأولى كانت متجهة أساساً إلى التطبيقات الطبيعية والاجتماعية (الكرجي، أنباط الماء، والدور والوصايا). وبداية من مرحلة الانفجار انعكست الآية: لاحظ اعتراضات الخيام على أبي الهيثم حول إدخال الحركة في الهندسة، ومحاولات ربط الرياضيات بتأويلات صوفية عقيدة. انظر مثلاً: بهاء الدين محمد بن حسين العاملي، الأعمال الرياضية الكاملة، تحقيق جلال شوقي (بيروت: دار الشروق، ١٩٨١). (٧) نقل الأعمال الكلامية من مجرد جرائد عقيدة إلى أنساق فلسفية ميتافيزيقية تبدو واضحة لمن يقارن الانساق الكلامية الأولى والانساق الكلامية الأخيرة: وتلك هي العلة في المقابلة بين القدامى والمحدثين. انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ٧ ج، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، الباب ٦، الفصل ١٠: علم الكلام.

العقل والنقل، والوضعية العامة الناتجة من تشاخص العلاقات وتشابكها هنا هي الوضعية الإستيمولوجية والفلسفية التي حددت طبيعة ثورتنا فيلسوفينا في مجال إصلاح العقل النظري للإصلاح الروحي (ابن تيمية)، وإصلاح العقل العملي للإصلاح السياسي (ابن خلدون).

فأما الوضعية الأولى، فإنها تمتاز بخاصيتين ولدتا ثمرات متنافرة انتهت إلى جمود علمي من جنس عجيب:

١ - فهي قد مكّنت من الإبقاء على نتائج العلوم العقلية التي حصلت قبلها، في ممارسة جامدة لا تتعدى حفظ هذه النتائج العلمية ونقلها، وخاصة حفظ استعمالاتها الرمزية وتوظيفاتها السحرية والأسطورية؛

٢ - ومن ثم، فهي قد أوقفت كل مسعى لتجاوزها وللتقدم الفكري في المجال العلمي، للتسليم بالطابع النهائي والمطلق الذي يضيفه عليها استعمالها الروحي وتوظيفها في تأسيس السلطان الروحي للمتصوفة والأئمة.

بحيث إن نتيجتها الثانية أفسدت نتيجتها الأولى، كونها قد حصرت المعرفة العلمية النظرية والعملية في الحدود التي بلغت إليها، قبل مرحلة الفصل؛ بل هي قد عادت بها إلى ما قبل التاريخ العربي من الفكر الإنساني، بل إلى ما قبل أرسطو وأفلاطون، أو إلى ما انحط من فكرهما ومن العلوم اليونانية بعدهما، معتبرة إياها معرفة نهائية تمثل باطن الوجود الطبيعي المطابق لباطن الوجود الشرعي^(٨). ولهذا أطلقنا على هذه الوضعية المعرفية اسم وضعية الفلسفة الباطنية^(٩).

(٨) وسعطي مثالين أحدهما للسهروردي يؤيد فيه هذا المنحى، والثاني للسؤال بدحض فيه هذا الاتجاه: - السهروردي: «وما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يبني عليه وغيره يساعديني عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل وهو ذوق امام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد والنور، وكذا من قبله من زمان والد الحكماء إلى زمانه من عظماء الحكماء وأساطين الحكمة مثل أبناذقليس وفيثاغورس وغيرهما. شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق»، المقدمة، ص ١٠.

- السؤال: «أما هذه المؤامرة (وللقصود المشاورة بمعنى العلاقة الرياضية، انظر ص ١١٢ من الباهر في الجبر التالي بيانه) التي ذكرها فيثاغورس فما علمنا أحداً من المهتمسين تيسر له تحليلها. وفيثاغورس أيضاً لم يبرهن عليها. ولكننا وجدناها في مصحفه الذي ذكر أنه أوحى به إليه ولم يجده يبرهن عليها ولا على سواها مما في كتابه ذلك فبحثنا عن برهانها بالتحليل (...)». السؤال بن يحيى بن عباس المغربي، الباهر في الجبر، تحقيق وتحليل صلاح أحمد ورشدي راشد، سلسلة الكتب العلمية؛ ١٠ (دمشق: جامعة دمشق، ١٩٧٣)، ص ١٢٢.

(٩) وقد اتصفت هذه الباطنية بصفات عجيبة: فهي جعلت من مضمون علوم العقل باطناً للشرعة فأصبح من اليسر عليها أن تستمد من علوم الطبيعة دلالات باطن الشرعة من دون كلفة، إذ إن التأويل يقتصر على غصب النص الديني ليفيد ما وصلت إليه الفلسفة. ثم عكست فجعلت بعض الدلالات الشرعية أبعاداً أخروية لما يُزعم من حقائق العلم الطبيعي، فأصبح البحث العلمي العقلي مجرد تلاعب بالرموز الدينية. وقد ميزت =

وأما الوضعية الثانية فإنها، بفضل الفصل بين البعد العقدي المطلق الذي اعتبرته عائداً إلى المدونة الإسلامية (القرآن والسنة) وما تفرع منها من علوم عقلية بمعناها الظاهر الذي يختلف عن العلوم العقلية، فإنها قد أدت إلى أمرين أساسيين كذلك، وهما أمران ولدا ثمرات انتهت إلى جمود علمي من طبيعة ثانية:

١ - فهي قد أبقت على العلوم العقلية مع محاولة تخليصها من مقدّماتها وتاليها المنافيين للدين؛ ومن ثم فهي قد أبقت على الوظائف الدنيوية والأرغانونية للعلوم العقلية النظرية والعملية، كما كان الشأن في مرحلتي التأسيس والوصل أو قريباً منه؛

٢ - لكن نقدها للمقدّم والتالي أعني للتوظيف الفلسفي والعقدي والسحري والسميائي والتنجيمي قد اتخذ شكلاً أدى إلى اتهام العلوم العقلية نفسها، ومن ثم إلى الحد من تعاطيها إلى مستوى حال دون تقدمها.

ولذا، فرغم الاختلاف بين الوضعيتين، كانت النتيجة العملية، بالنسبة إلى مصير العلوم العقلية، واحدة. ففي كلتا الجديلتين كانت النتيجة الحكم على العلوم العقلية بالانحطاط، أو بصورة أدق الحكم على النشاط العلمي الحي بالتوقف في الحدود التي بلغ إليها في نهاية عصر الوصل، وأحياناً دونها بكثير. ومثلاً ولد الأمران اللذان ميزا الوضعية الباطنية هروباً إلى فلسفة الباطن (باطن الشريعة والطبيعة) وميتافيزيقا الروح في فلسفة الإشراق والتصوف، بما هما علم ربوبية متعالية، فإن الأمرين الثانيين اللذين ميزا الوضعية الظاهرية قد أنتجا هروباً إلى فلسفة الظواهر (ظاهر الطبيعة وظاهر الشريعة) وميتافيزيقا المادة في الرشدية والكلام، بما هما علم عالمية متعالية: بحيث تقابلت وضعية معرفية يسيطر عليها مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ المجددان، ووضعية معرفية يسيطر عليها الطبيعة والتاريخ المجددان. والصراع بين الوضعيتين ولد ميتولوجيا مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ، ونقيضها أو ميتولوجيا الطبيعة وميتولوجيا التاريخ، أعني الميتولوجيا السالبة لمعنيها الطبيعي والتاريخي التي ظنّها بعضهم إبستمولوجيا رشدية (وهذا الظن سيطر على المدرسة الفلسفية في المغرب الأقصى إلى حدّ المقابلة بين مغرب عقلاني ومشرق لاعقلاني، مقابلة لا تستقيم ولا تصمد أمام الامتحان النقدي).

وهكذا، فإن الوضعية المعرفية التي اصطلمد بها فيلسوفنا وحاولا نقدها لإصلاح العقل النظري والعلمي مؤسسين المدرسة الاسمية التي تعتبر الإنسان، بما هو كائن تاريخي، مصدراً لعمل وعلم تاريخيين غير مطلقيين، هي الوضعية التي انتسجت خلال القرنين الثاني عشر

= هذه الخصائص الإسلام الشيعي - الذي هو خارج عن بحثنا - إلى حدود النهضة، مما جملة يتضمن ركوداً علمياً ونشاطاً فلسفياً يدور كله حول هذين المسارين اللذين وصفنا، رغم ما يزعمه هنري كوربان من عمق لهذه الفلسفة الممتدة بين الرابع عشر والثامن عشر، بل وحتى بداية العشرين، انظر مقدمة ترجمته ل كتاب المشاعر المحال عليه سابقاً.

والثالث عشر، بعد انفجار الأفلاطونية المحدثة والحنيقية المحدثة الوصليتين، أعني:

١ - وضعية الإشراف والتصوف المعتمدة على تحويل إبستمولوجيا النظر والعمل إلى «أثولوجيا» متعالية للعقل وللإرادة الإلهيين المتشبهين في بعض المصطلفين.

٢ - وضعية الرشدية والكلام المعتمدة على تحويل إبستمولوجيا النظر والعمل إلى «كسمولوجيا» متعالية للعقل وللإرادة الطبيعيين المتشبهين في بعض المصطلفين.

وقد أدت هاتان الوضعتان إلى التمازج بين المنطق وأساسه الميتافيزيقي والتاريخ وأساسه الميتاتاريخي، مع غلبة المزاج الأول على الوضعية الثانية، والمزاج الثاني على الوضعية الأولى. وسنحاول الآن وصف هاتين الوضعتين من خلال تحديد مفهول هذين المزيجين اللذين سيصوّب إليهما ابن تيمية وابن خلدون تقدمهما بهدف إصلاح العقل النظري (نقد المنطق وأساسه الميتافيزيقي) والعقل العملي (نقد التاريخ وأساسه الميتاتاريخي)^(١٠).

١ - خاصيات المجال المعرفي في الوضعية الإشرافية الصوفية

لما كان مضمون العلوم العقلية بالمعنى الأفلاطوني المحدث الفاصل فصلاً أفلاطونياً فيثاغورياً، أي علم الطبيعة الرياضي، قد صار مضمون العلوم الثقيلة بالمعنى الحنفي المحدث الفاصل فصلاً أنجلياً بما هو باطن الشريعة، فإن هذه العلوم قد صارت حقائق نهائية. لذلك فإن غاية البحث لم تبق تنميتها وتجاوزها، بل أصبحت هادفة إلى تثبيتها ودعمها، بوصفها باطن الحقيقة الدينية المطلقة ببعدها الشرعي والطبيعي. لذلك صار العلم الرياضي الخالص ثانوياً، وأصبح ألعاباً رمزية تدّعي اكتشاف الحقائق العلمية في نص القرآن^(١١)، أو نص

(١٠) وما لم نفهم وظيفة علم التاريخ هذه في إضافتها إلى العلوم العملية بالقياس إلى وظيفة علم المنطق في إضافته إلى العلوم النظرية، امتنع علينا فهم الثورة العلمية والفلسفية التي مثلتها الأسمية العربية. ورغم أن غياب مثل هذا الأمر من محاولات فهم تاريخ الفلسفة العربية يدعو إلى العجب، فإن سيادة نقد المنطق على الثلث الأول من الرابع عشر (ابن تيمية)، وسيادة نقد التاريخ على الثلث الأخير منه (ابن خلدون)، وما ينتج منهما من تغيير كلي لمفهوم العلم النظري والعلم العملي، من الأمور التي يصعب التغافل عنها، عند السعي إلى تحديد منزلة الكلي النظري والعلوم التابعة له، والكلي العملي والعلوم التابعة له، أعني الرياضيات والمنطق بالنسبة إلى الأول، والسياسيات والتاريخ بالنسبة إلى الثاني. وسنرى أن ما بين المحاولتين التقديتين من توازن وتكامل يمثل ظاهرة إبستمولوجية مفتاحاً، من دونها يصير أن نفتح غوامض تاريخ العلم والفلسفة في الحقبة العربية: فإذا كانت غاية أية حقبة، أعني الحد الذي بلغت إليه أفضل صورة عنها وأحسن أداة لفهمها، فإن ما نحاول هنا دراسته قد يمدنا بالمنطق العميق لتاريخ الفلسفة والعلوم العربية، خلال قرونها الثمانية (من الثامن إلى الخامس عشر).

(١١) مثلاً الحروف التي يبدأ بها بعض سور القرآن الكريم، وعدد الحروف في الأبجدية العربية، وعلة انحصار الأتلاك والبروج والكواكب في العدد ثمانية وعشرين؛ انظر: اخوان الصفاء، رسائل اخوان الصفاء وخلاص الوفاء، مج ١، الرسالة الثالثة من القسم الرياضي، ص ١٤٠.

أحداث الأئمة بطَّورها إياها، بعد أن أدركوها بعلمهم المعصوم^(١٢)، كما صار علم الرياضيات التطبيقي - الفلك والموسيقى خاصة - علماً ثانوياً هدفه اكتشاف بعض الرموز المحددة للتوازي بين الآيات الطبيعية والآيات الشرعية والفلك والسمياء والسحر^(١٣)، بحيث أصبح علم الطبيعة مجرد تطبيقات ثانوية للعلمين السابقين، باعتبار الطبيعة (عالم الخلق أو الشاهد) مجرد ظل للحقائق المتعالية (عالم الأمر أو الغائب).

أما العلوم النقلية التي لم تندغم في العلوم العقلية بالمعنى السابق، فإنها أصبحت فنيات الوضع والانتحال لإنبات خوارق الأئمة والأولياء المزعومة: وقد أصبح المنطق (منهج علوم العقل) والتاريخ (منهج علوم النقل) آليتي إنتاج الأساطير المابعد - طبيعية والمابعد - تاريخية المسيطرة على الطبيعة والتاريخ. وإذا فقد تميز المجال المعرفي، في الوضعية الإشراقية الصوفية بخصيتين متقابلتين هما: خاصية جماد المعرفة العلمية الموجبة، وحركة الإبداع الخيالي للأساطير والكوسموغونيات المستندة إلى توظيف القدر النظري الحاصل من العلم الطبيعي والرياضي، والسوسيوغونيات المستندة إلى توظيف القدر العملي الحاصل من العلم الشرعي واللغوي، وإبداع أساطير تفسير العالم (مابعد الطبيعة)، وأساطير تفسير التاريخ (مابعد التاريخ)، وأساطير تفسير الروح الإنساني (بواطن الإنسان والطرائق)، والروح الكوني (بواطن القرآن)؛ إنه عالم الجنة والملائكة والشياطين والكرامات، إنه الخيالي المطلق بدلاً من عالم الطبيعة والتاريخ^(١٤). ولعل الصراع مع هذا المجال المعرفي هو المحرك الأساسي لمحاولة فيلسوفينا؛ أعني محاولة ابن تيمية الإطاحة بـ «الكوسموغونيا» الإشراقية الصوفية وتعرضها بعلم رياضي طبيعي تجريبي للعالم الطبيعي، ومحاولة ابن خلدون الإطاحة بـ «السوسيوغونيا» الإشراقية الصوفية وتعرضها بعلم رياضي اجتماعي تاريخي للعالم الشرعي أو للعرمان الإنساني. وما لم ندرك ذلك تتعذر علينا فهم طبيعة المحاولتين^(١٥).

(١٢) ومن الأمثلة على ذلك ما ورد في المسألة الرابعة من كتاب: بهاء الدين محمد بن حسين العاملي، الكشكول (مصر: مطبعة العامرية، ١٨٨٤)، الوارد في: الأعمال الرياضية الكاملة المشار إليه آنفاً، ص ١٨٦: وكذلك ما جاء في الكتاب نفسه، ص ١٩٠ خاصة: ويقال إنه سئل علي كرم الله وجهه على مخرج الكسور السعة فقال للسائل: أضرب أيام سنتك في أيام أسبوعك.

(١٣) وهذا هو المبدأ الأساسي الذي تستند إليه منظومة اخوان الصفاء، وخاصة في جزئها الإلهي التاموسي المفايس للمدينة على العالم والمؤسس للسلطان الروحي على السحر والسمياء والتنجيم والإيهام بالسلطة المطلقة للأئمة.

(١٤) انظر: Henry Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi* (Paris: Flammarion, 1958).

حيث تبرز أهمية الخيال المبدع بالمقابل مع الرشدية واستناداً إلى دحضه ابن سينا.
(١٥) فابن خلدون لم يقتصر على نقد المؤرخين، بل تجاوز ذلك إلى أساس هذا الضرب من التاريخ، أعني مابعد التاريخ الذي جعل مثل هذا التاريخ يكون ممكناً، فنقد المؤرخين إستمولوجياً مشروط بنقد نظرية التاريخي =

٢ - خاصيات المجال المعرفي في الوضعية الرشدية - الكلامية

لما كان مضمون العلوم العقلية بالمعنى الأفلاطوني الحدث الفاصل فصلاً أرسطياً سوفسطائياً، أي علم الطبيعة التجريبي قد ظل بمعزل عن مضمون العلوم النقلة بما هو ظاهر الشرعية في الحثيفية المحدثة الفاصلة فصلاً توراتياً، فإن هذه العلوم قد بقيت كما كانت من المشاغل الدنيوية الخالصة. ومن ثم فهي - من المنظار العقدي المنفصل عنها - مجرد أدوات صالحة في العالم الأدنى لا غير، وبذلك فقد بقي باب البحث فيها - مبدئياً - مفتوحاً ولا يعترضه إلا الحد من تعاطيها الناتج من الخوف من توظيفاتها المتطرفة في الوضعية السابقة (الإشراقية الصوفية)^(١٧).

ولما كان الغالب على المجال المعرفي في الوضعية الرشدية الكلامية هو انتسابها إلى الأفلاطونية المحدثة الفاصلة فصلاً أرسطياً سوفسطائياً، فإنها قد غلب عليها تقدم البحوث الطبيعية التجريبية على البحوث الطبيعية الرياضية، ومن ثم فإن العلوم العقلية الموجبة لن تتقدم فيها تقدماً مجدياً وفي الاتجاه الصحيح من حيث المضمون، رغم ما تميزت به من حيث التقدم الشكلي: نظرية العلم والمنطق ومحاولات التخلص من تأثيرات الوضعية الإشراقية الصوفية. وقد أدى هذا التقابل إلى تحقيق شروط الثورة على أرغانون علوم العقل (المنطق) وأرغانون علوم النقل (التاريخ)، بعد أن صار كل منهما أرغانوناً شاملاً ضربتي العلوم، ومن ثم قابلاً للانفصال عن أساسه الذي لم يمكنه من الاختصار على الدور الأرغانوني: أعني أن المنطق لا يمكن له أن يُستعمل في علوم النقل مع المحافظة على وشائجه الميتافيزيقية، بل لا بد من أن يقتصر على مجرد الحساب الصوري للعلاقات المنطقية^(١٨)، والتاريخ لا يمكن له أن يُستعمل في علوم العقل مع المحافظة على وشائجه الميتافيزيقية، بل لا بد من أن يقتصر على مجرد الحساب الصوري للعلاقات الخيرية^(١٩)، بحيث صارت المادة الضرورية للأول والثاني خارجة عن نظرهما وآتية لهما بنوع ثانٍ من الأرغانون: أرغانون تصوير المادة لكي تصبح قابلةً للتحليل المنطقي أعني الأرغانون التجريبي، وأرغانون تصوير الخبر لكي يصبح قابلاً للتحليل التاريخي، أعني الأرغانون التوثيقي. وبذلك يتضح دور منهج العلوم العقلية في

= وجوداً، وهو ما ننسبه إلى عمل ابن خلدون في سعيه إلى تأسيس الاسمية العملية بدلاً من الواقعية العملية. وابن تيمية لم يقتصر على نقد المناطقة، بل تجاوز ذلك إلى أساس هذا الضرب من المنطق، أعني مبادئ الطبيعة التي جعلت مثل هذا المنطق يكون ممكناً. فنقد المناطقة إستمولوجياً مشروط بنقد نظرية الطبيعي وجودياً. وهو ما ننسبه إلى عمل ابن تيمية في سعيه إلى تأسيس الاسمية النظرية بدلاً من الواقعية النظرية.

(١٦) انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال

(بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، ص ٣٨ - ٤٧.

(١٧) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ٢٣: «علم المنطق»، ص ٩١٥.

(١٨) المصدر نفسه، والمقدمة في فضل علم التاريخ»، ص ١٢ - ٥٦.

العلوم العقلية، ودور منهج العلوم العقلية في العلوم العقلية، والسر في اكتشاف قازتين جديديتين للبحث الإستعمولوجي، معامدتين للبحث المنطقي والتاريخي: الأولى هي منهج صياغة المعطى التجريبي، لكي يصبح قابلاً للعلاج المنطقي؛ والثانية هي منهج صياغة المعطى الوثيقي، لكي يصبح قابلاً للعلاج التاريخي.

ولم يكن بوسع الوضعية الرشدية الكلامية أن تكتشف هاتين القارتين، لأن المنطق والتاريخ ظلاً فيها على منزلتهما التي لهما في الوضعية الإشرافية الصوفية، رغم ما أشرنا إليه من سعي إلى تخليصهما من التوظيف الميثولوجي الذي وصفنا. لذلك فلا عجب إذا كان مآل هذه الوضعية مائلاً لمآل الوضعية السابقة في المجال المعرفي. فلقد أصبحت الفلسفة والعلوم العقلية من جنس الدين والعلوم العقلية مدونة من الأقوال التي تُروى وتُفسر وتُؤزل، بحيث اقتصر النشاط العقلي على التعليق. ومعنى ذلك أن المنطق والتاريخ، بالمقابل مع دورهما المنتج للأساطير في الوضعية الإشرافية الصوفية، أصبحا يقومان بدور المنتج للردود على هذه الأساطير لا غير، فاقصر دورهما على مجرد السلب، وأصبحت الوضعية المعرفية العامة محكومة بالوضعية الأولى المسيطرة على الفكر إيجاباً (عند أصحابها)، وسلباً (عند الرادين عليهم). لذلك تميزت الوضعية الثانية، مثل الأولى بجمادٍ وتحزُّر: جماد العلم الموجب، وتحزُّر ما بعد العلم الناقد للتحزُّر الخيالي المبدع للأساطير الكوسموغونية والسوسيوغونية؛ وهو ما وصفناه بالميثولوجيا السالبة عندهم.

ولعل السر في الميل إلى تضخيم الدور الذي يُنسب إلى هذه المدرسة والرشدية - الكلامية، سببه إغفال هذه الخاصيات التي وصفنا، والتي كان ابن تيمية وابن خلدون قد أدركاها، فاعتبرا أصحابها أكثر عقماً من أصحاب المدرسة «الإشرافية - الصوفية»؛ وذلك لأنهم أضافوا إلى جماد العلم وقتل البحث المعرفي، جماد الخيال وقتل الإبداع الأدبي^(١٩) والغريب أن لا أحد من المعجبين بهذه المدرسة الفكرية حاول أن يجيب عن هذا السؤال: إذا كانت عقلانيتها هي كما يصفون من الإيجاب والثورية المعرفية، فلم آت، في الحضارة العربية، إلى الجمود؟ وكيف يمكن أن ننسب إليها نهضة الغرب، ولا ننسب إليها انحطاط العرب؟ وكيف يمكن أن نُحمل الدور الذي أدته الجديلة المقابلة في الغرب حيث يبدو أن دور الشق الأفلاطوني في الأفلوطينية اللاتينية كان أكثر فعالية من دور الشق الأرسطي

(١٩) وذلك لما اتهموا إليه من التسليم بالواقعية الأدبية وبنظرية المحاكاة في معناها الأرسطي، كما يتبين ذلك من شروح الفلاسفة العرب الأربعة الذين تعرضوا لنظرية الشعر (أعني الكندي، والفارابي، وابن سينا وابن رشد) من دون الاستفادة من الأشكال الأدبية المعاصرة لهم استفادة تمكنهم من وضع نظرية في الإبداع الأدبي تماشي الأدب الخيالي المحض الذي يرفض الانتساب إلى المرجعية الواقعية، من جنس ألف ليلة وليلة مثلاً، أو الأدب السالب للواقع من جنس المقامات بما فيه من قلب للقيم ووصف للواقع المرير بما يفوق الخيال، بفضل التحلي عن المقولات العقلية كالتخلص من الزمان والمكان ومن السلم الاجتماعية والقيم الدينية... إلخ.

فيها؟^(٢٠) ولولا أننا تجنبنا منذ البداية المقارنات والجمع بين الفلسفتين الوسيطتين العربية واللاتينية، لتجاوزنا مجرد الإشارة إلى هذه الشكوك بالمعنى الرشدّي للكلمة.

لكن ما يعنينا هو فهم عدم تحول المحاولات «الرشدية - الكلامية»، في صدامها مع الإشراقية - الصوفية، إلى ثورة علمية، خصوصاً أن الرشدية لم تمت في الفلسفة العربية لتتصل فقط في الفلسفة اللاتينية كما قد يتبادر إلى الذهن^(٢١). ذلك أن الجدلية الاشراقية - الصوفية، رغم تجميمها لعلوم العقل وتحريرها للملكة الإبداع الأسطوري، فإنها قد حافظت على التعليم العلمي بالمعنى الرياضي الطبيعي، على الأقل في حدوده التي بلغها بالقصد الأول إلى ما قبل الانفجار، وفي حدود ما بلغه عن غير قصد بعد ذلك، في إطار تأويلاتها الرمزية والسحرية والأسطورية لهذه العلوم الرياضية الطبيعية؛ في حين أن الجدلية الرشدية الكلامية، رغم دعوتها إلى التخلص من التوظيفات الأسطورية والسحرية التي تبذر وعياً إستيمولوجياً حاداً، قد انتهت إلى الإدبار عن هذه العلوم، والإقتصار على المدونة الأرسطية من العلوم الطبيعية التي هي دون العلوم الطبيعية الرياضية في الأفلاطونية الفيثاغورية، بحيث إن النيات وحدها لا تكفي. فليس الزعم العقلاني بالتصدي للأسطورة، كافياً لبناء العلم، خاصة إذا صاحب ذلك تصور عقيم للعلم؛ وليس الميل إلى الإبداع الأسطوري بصاد عن العلم، إذا

(٢٠) وذلك في المستويين الفلسفي والعلمي: إذ إن الرشدية اللاتينية، رغم أهميتها، لا يمتد دورها بعد العقدي السالب بمعنى الدور الذي ينسب إليها، بما هي مميزة لمصدري المعرفة ومقابلة بينهما، فلم يتعد دورها ما ينسب إليها من السند في معارضة الكنيسة لا غير. لكن لو كان العلم والفلسفة مقصورين على هذا الموقف المزعوم تنويرياً، والمقصود على الدعوة إلى العلم بمعناه الرشدّي الذي لا يتجاوز الشروح الأرسطية، لصارت الثورة العلمية الرياضية والتقنية، التي تخلو منها أعمال ابن رشد، أمراً مستحيل الفهم: بحيث إن استفادة الأفلاطونية المحدثة اللاتينية من الفلسفة العربية كانت بالعودة من غايتها (ابن رشد) إلى بدايتها (الكندي)، وليس العكس. ولا عجب فالمدرسة الاسمية اللاتينية كانت قطعاً مع الرشدية وعودة إلى الكلام للترز ونفي الكلام العقلي بإطلاق. كما إن التصوف النظري في القرن الرابع عشر كان في قطعة كلية مع الأرسطية. انظر:

Etienne Henry Gilson, *La Philosophie au moyen âge: Des origines patristiques à la fin du xiv siècle*, bibliothèque historique (Paris: Payot, 1962), chap. 9, pp. 601 et suiv.

(٢١) إلا إذا كان القصد بالاتصال وجود من يعتق النسق الرشدّي، أما إذا كان الاتصال يعني اتصال الحوار مع هذا النسق، فإن ابن تيمية وابن خلدون وقلهما التصوف الذي وصفتنا في الجدلية الإشراقية الصوفية يكاد جميعهم لا يبحث مسألة من دون التعرض إلى ابن رشد: فابن تيمية علق على جلّ أعمال ابن رشد، وابن خلدون يردّ عليه مرات عدة في المقدمة وشرح بعض أعماله، وابن عربي يروي مضمون لقاءه به في الفتوحات، وابن سبعين يسخر من خضوعه لأرسطو وقلة فهمه. انظر في ذلك: Louis Massignon, *Ibn Sab'in et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane*, bibliothèque orientaliste (Paris: Publication de l'institut des hautes études marocaines; Librairie orientale, 1928), p. 125.

صاحبه تصور خصص للعلم^(٢٢). لذلك قلنا إن الوضعية الرشدية الكلامية تبدو معدّة، بصدامها مع الوضعية الإشرافية الصوفية، لشروط الثورة العلمية من دون تحقيقها؛ ولأنها لم تُعد فعلاً لهذه الثورة، فإننا ننسب إليها ما آلت إليه الوضعية بكاملها من جمود علمي، إذ هي لم تدرك حتى ما سيركه ابن تيمية وابن خلدون، أعني أساسها المشتركين مع الوضعية المقابلة: أعني مبادئ الطبيعة وما بعد التاريخ المعقّمين للطبيعة والتاريخ، ومن ثم للنظر (الذي هو علم الأولى) وللعمل (الذي هو علم الثاني) تعقّماً تمثّل في تحويل المنطق إلى حائل دون المعرفة النظرية، وتحويل التاريخ إلى حائل دون المعرفة العملية، عوض أن يكونا أداتيهما، أو بصورة أصحّ علّتي شكل أداتيهما، أعني الرياضيات والسياسيات^(٢٣). وطبعاً لم نزعّم أن ابن تيمية وابن خلدون تجاوزا هذا الدور النقدي إلى تأسيس ثورة موجبة فعلاً.

وبذلك نعود إلى المقابلة الرئيسية التي وصفنا في الفصل السابق، أعني المقابلة بين وضعية الذات اللاهوتية التي تتموضع جوهرياً في الكون والتاريخ، ومعرفياً في الإنسان والقرآن عند الإشرافيين والمتصوفة، ووضعية الموضوع العالمي الذي يتدوّت في الله والإنسان عند الرشديين والمتكلمين. ولا غرابة عندئذ أن يكون التيار الأول، معرفياً، تيار الربوبية المتعالية؛ والثاني تيارّ العالمية المتعالية؛ وهما يلتقيان في هذا التعالي، ولا يختلفان إلا في الاتجاه. ففي الحالة الأولى، الإله للمتعالين يحلّ في العالم وفي الإنسان بهبوطه إليهما؛ وفي الحالة الثانية العالم والإنسان يحلّان في الإله عند ارتفاعهما إليه. وفعلاً فالجدلية الإشرافية الصوفية جعلت من مضمون علوم العقل مضموناً لعلوم النقل؛ والجدلية الثانية جعلت من شكل علوم العقل شكلاً لعلوم النقل، بحيث رفعت الجدلية الأولى العلم الإنساني إلى مقام العلم الإلهي (المضمون العقلي صار باطناً للمضمون النقلي ففقد من ثم نسيبته الإنسانية)، وخفّضت الجدلية الثانية العلم الإلهي إلى منزلة العلم الإنساني (الشكل العقلي صار شكلاً للشكل النقلي ففقد الثاني من ثم إطلاقه الإلهي). وذلك ما جعل الصراع بين الجدليتين

(٢٢) ليس التصور الرشدي للعلم تصوراً أرسطياً بحق: لأن ما يعتبره أرسطو مجرد مدخل للعلم، أعني مناقشة الآراء المتعلقة بالمسألة موضوع البحث، أصبح عند ابن رشد المادة الوحيدة أو يكاد للعلم. لذلك لم يبق من ابن رشد شيئاً حياً لكونه منه، بل كل ما بقي هو ما صحت نسبته إلى أرسطو، وإذا فارق رشدية أرسطية مذهبية، وليست أرسطية منهجية. بل هي أعظم المذاهب الفلسفية العربية على الإطلاق، لانحصارها في مجرد الدعوة إلى العقلانية.

(٢٣) والنسبة بين الرياضي والمنطقي كالنسبة بين السياسي والتاريخي. أولهما يوجد الشيء والثاني يجعل منه موضوعاً له، وسنبت ذلك في الفصل الأول من المقالة اللاحقة، بشرط ألا نفهم السياسي ما يتعلق بالحكم والأنظمة الدستورية بل النشاط الذي يفضلّه يكون العمران الإنساني صنعة فعالية الذاتية خلال تاريخه، وألا نفهم بالرياضيات مادة الرياضيات كاختصاص، بل المعلوم في جميع العلوم الطبيعية والإنسانية، أعني البنى المجردة موضوع المعرفة.

يتحول إلى صراع بين العلم والعمل المنسويين إلى الذات الربوبية المتعالية الهابطة إلى الإنسان، والعلم والعمل المنسويين إلى الذات الناسوتية المتعالية الصاعدة إلى الإله، أي صراعاً بين فلسفتين متعاليتين لتفسير الطبيعة والتاريخ، من جنس الصراع بين البعد الأفلاطوني الانجيلي من الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة والبعد الأرسطي التوراتي منهما، وهو ما يحد بين الواقعية الطبيعية (أفلاطون وأرسطو) والواقعية الشرعية (الانجيل والتوراة) وبين اللاهوت العقلي الطبيعي واللاهوت النقلي الوضعي. وفي كلتا الحالتين لم يكن بالإمكان نشأة مملكة الفعل الإنساني النسبي الذي لا يزعم لنفسه تجاوز الطبيعة إلى مابعداها، أو تجاوز التاريخ إلى مابعداها. وسنحاول إثبات أن ذلك أصبح ممكناً بفضل فلسفة ابن تيمية النظرية وفلسفة ابن خلدون العملية، أعني العلم النظري التاريخي، والعلم العملي التاريخي الذي لا يستند إلى غير الإنسان بما هو إنسان لا يزعم لنفسه حلول الإله فيه، أو ارتقاؤه إلى الإله. لكن ذلك عاصر الشروع الفعلي في الانحطاط الحضاري الشامل في العالم الإسلامي، فلم يؤت أكله إلا في بداية النهضة العربية المعاصرة.

ثانياً: التداخل بين الوضعيتين المعرفيتين

إن التقابل بين هاتين الوضعيتين المعرفيتين لا يمكن أن يفسر ما حدث في النقد والإصلاح الذي قام به فيلسوفانا، إلا إذا لم تُغفل التداخل بين الجديلتين، كما سيتبين عندما نحلل ما ترتب عليه في مسألتي النظر والعمل، بحكم تفاعلها. ذلك أن كلتا الجديلتين فاعلة في مقابلتها بوصفها حليفاً للسلطان السياسي ضد السلطان الروحي. فالجديلة الإشرافية - الصوفية فاعلة في العالم السنّي بتحالفها مع السلطان السياسي ضد الجديلة الرشدية - الكلامية؛ والجديلة الرشدية - الكلامية فاعلة في العالم الشيعي بتحالفها مع السلطان السياسي ضد الجديلة الإشرافية - الصوفية.

والعلة بيّنة. ففي العالم الشيعي، يكون كل سلطان سياسي تاريخي مضطراً إلى الاصطدام بنظرية السلطان السياسي ذي المصدر الإلهي للأئمة، ويكون كل سلطان علمي تاريخي مضطراً إلى الاصطدام بالسلطان الروحي ذي المصدر اللدني للأولياء. وفي العالم السنّي يكون كل سلطان سياسي تاريخي مضطراً إلى الاصطدام بنظرية السلطان السياسي الذي يستمد الشرعية من المصلحة العامة^(٢٤)، ويكون كل سلطان علمي ذو مصدر عقلي اجتهداني للعلماء مضطراً إلى الاصطدام بالسلطان الروحي ذي المصدر الإلهي. فيكون السلطان السياسي والعلمي التاريخيان - وهما عادة من جنس الأمور التي هي أمر واقع، لا

(٢٤) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ١٠: «علم الكلام»، ص ٨٣٤. وقصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحة إجماعية ولا تلحق بالمقالات.

أمر واجب - بحاجة إلى التخلص من الأساسين النافين لهذا الأمر الواقع باسم أمر واجب هو نظرية الحق الإلهي في الإمامة، والعلم اللدني في الولاية، وذلك في العالم الشيعي^(٢٥).
ويتعكس الأمر في العالم السنّي: إذ إن السلطان السياسي والعلمي اللذين يصبوان إلى إضفاء صبغة الأمر الواجب على وجودهما الواقع يحتاجان إلى ما يناقض الأساسين النافين لهذا الصبغ، أعني نظرية المصلحة العامة والعلم الاجتهادي^(٢٦). وإذا فالتساسة والعلماء، في العالم الشيعي، بحاجة إلى دحض نظرية الإمامة والولاية، أو إلى إضفاء النسبية عليهما للوصول إلى الحكم السياسي والعلمي وللحفاظ عليه؛ ولكنهما، في العالم السنّي، يحتاجان إلى التقيض، أعني دحض نظرية المصلحة العامة والعلم الاجتهادي، للوصول إلى السلطة السياسية والعلمية وللحفاظ عليها.

لذلك لم يخلُ منهما العالمان الشيعي والسنّي. فحيثما تكون إحداهما حاكمة، تكون الأخرى معارضة إياه، ومن ثم فهي مخالفة للسلطان السياسي المنافس إياه، أي إن الجدلية الإشرافية الصوفية معارضة للجدلية الرشدية الكلامية في العالم السنّي، وحاكمة عند الشيعة؛ والجدلية الرشدية الكلامية معارضة عند الشيعة، وحاكمة عند السنّة. ولما كان السلطان السياسي معارضاً، بالطبع، السلطان الروحي الذي من جنسه، فإنه يتحالف مع السلطان الروحي المنافس إياه. فيتحالف السلطان السياسي الشيعي مع السلطان الروحي السنّي، ويتحالف السلطان السياسي السنّي مع السلطان الروحي الشيعي^(٢٧). وهذا التحالف بين صاحب السلطان الزماني مع نظرة السلطان الروحي المنافس للسلطان الروحي المنتسب إلى العالم الذي يمارس فيه سلطانه، السنّي مع الشيعي والشيعي مع السنّي، هو الذي يعلّل صراع ابن تيمية وابن خلدون مع الإشراق والصوفية. فقد كانت النظم السياسية سنّية ومتحالفة مع الجدلية الإشرافية الصوفية التي تمدها بالركيزة الروحية لسلطانها: دور التصوف في الرأي العام الشعبي، وتحالفه مع المرتزة الحاكمة التي افتكت الحكم^(٢٨).

(٢٥) كذلك كانت الدولة البوذية شيعية المذهب مع القبول بالسلطان الروحي للخلافة العباسية التي هي

سنّية.

(٢٦) كذلك كان مؤسس الدولة الموحّدية، رغم سنّيته، قائلاً بنظرية المهدي، ومصاحب فلسفة سياسية باطنية.

(٢٧) وذلك هو مدلول المحاكاة التي انتهت بمقتل السهروردي الذي كان على صلة وطيدة بالملك الظاهر

ابن صلاح الدين الأيوبي. انظر: محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشرافية عند شهاب الدين السهروردي (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٧)، ص ٢٥ وما بعدها.

(٢٨) ولعل أفضل الأمثلة الموجبة دور المزمّن بن عبد السلام في التاريخ السياسي والفكري في مصر

الماليك وسيطاً، ودور التصوف السياسي ثورة على الاستعمار (الأمير عبد القادر الجزائري)؛ ومن أفضل الأمثلة السالبة، بعض الاستعمالات الاستعمارية للزوايا والطرق في إفريقيا السوداء خاصة، حديثاً، وما يصفه ابن تيمية من تعاون التصوف مع التتر والصليبيين وسيطاً: (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الفتاوى (الرباط: المكتب التعليمي السعودي بالمغرب، [٥.ت.])، مج ١١، كما نين في ما بعد).

وينتج من ذلك أن المباشرين للعمل (الساسة) وللعلم (العلماء) يوجدون في وضعيتين مختلفتين، بحسب الانتساب إلى العالم السّني، حيث يخضع السلطان الزماني لمبدأ المصلحة العامة، والسلطان الروحي لمبدأ الاجتهاد الإنساني؛ أو الإنتساب إلى العالم الشيعي، حيث يخضع السلطان الزماني لمبدأ الحق الإلهي، والسلطان الروحي لمبدأ العصمة واللدنية. ففي الوضعية الشيعية يعلم المباشرون للعمل وللعلم أن ممارستهما متناقضة بالطبع لنظرية العمل والعلم المسيطرة في الجديلة الإشرافية الصوفية (إذ إن السلطان الزماني والروحي يكونان دائماً في واقعهما أمرين واقعيين ليس لهما بالفعل الحق الإلهي والعصمة) فيحاولون التحالف مع الجديلة الرشدية الكلامية تشجيعاً لنظريتهما في العمل والعلم، حتى لا يُزاحا باسم الحق الإلهي في العمل والعصمة في العلم، خاصة إذا وجد من يشكك في شرعتهما بهذه الحجة. أما في الوضعية السنية فإن المباشرين للعمل وللعلم يعلمون أن النظرية الرشدية الكلامية، رغم تلاؤمها مع المبدأ العام للعمل والعلم السّنيين، لا يمكن أن تؤسس سلطاناً قوياً، فيحتاجون إلى الاستناد إلى نظرية العلم والعمل السائدة في الجديلة الإشرافية الصوفية، لتماشيها مع مصلحتهم فلا يُزاحون، باسم المصلحة العامة، عن السلطان الزماني، وباسم الاجتهاد، عن السلطان الروحي.

وإذاً، فالساسة يحق - ممارسو العمل، والعلماء يحق - ممارسو العلم، كانوا، في الظرفين الشيعي والسّني، مدركين الانفصال الحاصل بين الممارسة العملية والعلمية ومابعدهما الفلسفي أو الكلامي، وذلك بحكم التعارض المصلحي بين الزماني والروحي المباشرين، والزماني والروحي المعارضين، مما يجعل كلتا السلطتين منقسمة إلى سلطة حاكمة وسلطة معارضة، وذلك على النحو التالي بدءاً بالظرف الشيعي الذي لا يمثل عنصراً من عناصر موضوعنا المباشرة، إلّا بدوره في توضيح الظرف السّني.

١ - الانفصال بين العلم والعمل ومابعدهما في الظرف الشيعي

وتكون العلاقات الصدامية بين السلطة الحاكمة ببعديها السياسي (الزماني) والعلمي (الروحي) والسلطة المعارضة بالبعدين نفسيهما، خاضعة لشرطين يحددان الواقع التاريخي: فإذا كانت نظرية العمل والعلم السائدة هي نظرية الحق الإلهي والعصمة، فإن البحث عن الشرعية يكون بحسب الظرفين المتقابلين التاليين:

أ - إذا كانت السلطة الحاكمة ببعديها العملي والعلمي معترفاً لها بهذا الحق الإلهي وبالعصمة، فإن السلطة المعارضة ببعديها تحتاج إلى دحض نظرية الحق الإلهي والعصمة - إذا لم تستطع نسبتهما إلى نفسها؛ وإذا كانت غير معترفاً لها بها فإن السلطة الحاكمة ببعديها هي التي تحتاج إلى هذا الدحض لنفي شرعية السلطة المعارضة ببعديها.

ب - إذا كانت السلطة المعارضة معترفاً لها بهذا الحق الإلهي والعصمة، فإن السلطة الحاكمة تكون بحاجة إلى دحض هذا الحق إذا لم تستطع نسبته إلى نفسها، وإذا كانت السلطة المعارضة غير معترف لها بهذا الحق، فإنها هي التي تحتاج إلى هذا الدحض لنفي شرعية الحاكم.

وبذلك يتضح أن الوضعية التاريخية، بما هي ظرف متّصف بما أشرنا إليه من البدائل، هي المحددة نوع التحالف بين نوعي العلماء - أصحاب العصمة وأصحاب الاجتهاد، ونوعيّ الساسة - أصحاب الحق الإلهي وأصحاب المصلحة العامة، وذلك في العالم الشيعي حيث يكون حضور الجديلة الرشدية الكلامية حضوراً سالباً، كون الأرضية الموجبة هي حضور الجديلة الإشرافية الصوفية.

٢ - الانفصال بين العلم والعمل وما بعدهما في الظرف السني

المعادلة نفسها مع عكس العلاقات الصدمية بين السلطة الحاكمة ببعديها والسلطة المعارضة ببعديها. وهي كذلك خاضعة لشروطين يحددتهما الواقع التاريخي. فإذا كانت نظرية العلم والعمل السائدة هي نظرية الاجتهاد والمصلحة العامة، فإذا البحث عن الشرعية يكون بحسب الظرفين المتقابلين التاليين، وهما غير الظرفين السابقين في الوضعية الشيعية^(٢٩):

أ - ظرف السلطان السياسي والعلمي الذي يحكم العالم السني بعقيدة شيعية (الحق الإلهي والعصمة): وهو ظرف الطلاق التام بين العقيدة الرسمية للمجتمع والعقيدة الرسمية للدولة. وعندئذ تتوقف الجدلية التي وصفنا في الحالة السابقة (نظير هذه الوضعية غير ممكن في الوضعية الشيعية لسبب بسيط: ليس من مصلحة أية سلطة حاكمة في مجتمع يقول بالحق الإلهي والعصمة، أن تدّعي رسمياً أنها مناهضة لهذا الأساس الذي يحلم به كل سلطان مباشر للسلطة)^(٣٠). وفي هذه الحالة يصعب أن نتصور أن المعارض من السلطانين السياسي والعلمي سيختار المعارضة بادّعاء العقيدة نفسها. وأقصى ما يمكن تصوّره هو التشكيك في نَسَب مدّعي السلطان السياسي (لنفي حقه في الإمامة)، أو في ولاية مدّعي السلطان العلمي (لنفي لذنية علمه)، هذا إذا تصوّره قد تنازل عن النظرية السنيّة النافية للإمامة والعصمة من أساسهما.

(٢٩) واللة المنطقية واضحة: فليس من مصلحة أي سلطان سياسي في مجتمع يؤمن بالحق الإلهي في السلطة أن يقول بما يناهضها، أعني بنظرية المصلحة العامة؛ في حين أن السلطان السياسي الذي يوجد في مجتمع يؤمن بنظرية المصلحة العامة، يكون من مصلحته توطيد نظرية الحق الإلهي - لذلك فقد تناظر التام بين الحالتين. (٣٠) ولنا على ذلك مثالان تاريخيان في الحضارة العربية. فالطلاق التام بين الدولة الشيعية والمجتمع السني حدث في إفريقيا وفي مصر. وفي الحالتين اضطرت الدولة إلى تغيير عاصمتها فامتدلت القيروان بالمهدية مغرباً، والقساطر بالقاهرة مشرقاً. واللة هي هذا الفصام بين عقيدة الدولة وعقيدة المجتمع.

ب - لكن الظرف السّتي الذي تعمل فيه الجدلية التي وصفنا، هو ظرف السلطان السياسي والعلمي الذي لا يدّعي رسمياً الحكم بعقيدة شيعية، ولكنه يستند في الواقع الفعلي لممارسته السلطان، إلى الجدلية الصوفية الإشرافية لما لها من تأثير في الرأي العام الشعبي. ويكاد هذا يكون الظرف السائد في جميع الدول السنية. وفي هذه الحالة، طبعاً، يصبح صاحب السلطة السياسية متناوب الاستناد إلى الجدليتين، بحسب توازن القوى بين تأثيرهما في الرأي العام الشعبي. فتارة يستند إلى سلطان الجدلية الرشدية الكلامية، وطوراً إلى سلطان الجدلية الإشرافية الصوفية. وقد يجمع بينهما، فيجعل هذه وساطته مع الرأي العام الشعبي، وتلك مع الرأي العام النخبوي. بل لحلّ الحل الوسط بين الجدليتين، هو السبب الحقيقي في إحداث التصوف السّتي شكلاً وشيعياً مضموناً في الظرف السّتي.

ولما كان السلطان السياسي الزماني والسلطان العلمي الروحي، في العالمين الشيعي والسّتي، عرتباً عن كل شرعية في الواقع، سواء كان أساس الشرعية الحق الإلهي والعصمة أو المصلحة العامة والاجتهاد، فإن هذين السلطانتين سيحاولان ادعاء هذه الشرعية للرد على المذهب الرسمي للمجتمع، الأول في المجتمع الشيعي، والثاني في المجتمع السّتي. وعدم الشرعية يجعل الدحض في الظرف المقابل الحل الوحيد لمن ليست له هذه الشرعية: دحض الحق الإلهي والعصمة في العالم الشيعي، باسم المصلحة العامة والاجتهاد؛ أو دحض المصلحة والاجتهاد في العالم السّتي، باسم الحق الإلهي والعصمة. بحيث إن الحضيعة هي تحالف السلطتين الرسمية السياسية والعلمية مع الجدلية الرشدية الكلامية في العالم الشيعي، للرد على المعارضين؛ وتحالف السلطتين الرسمية السياسية والعلمية مع الجدلية الإشرافية والصوفية في العالم السّتي، للرد على المعارضين. وما حياة ابن تيمية وعمله الفكري، وما حياة ابن خلدون وعمله الفكري إلا أفضل الأمثلة على هذه الجدلية التي وضحنا آلياتها في هذا الفصل. والاختلاف الوحيد بينهما هو أن الأول صارح الجدلية الإشرافية الصوفية بالعودة إلى أسسها النظرية خصوصاً (نقد المنطق وأساسه الميتافيزيقي)؛ والثاني صارعها بالعودة إلى أسسها العملية خصوصاً (نقد التاريخ وأساسه المابعد تاريخي). ولهذا اعتبرنا الأول مصلحاً للعقل النظري، والثاني مصلحاً للعقل العملي، من دون أن ننفي إصلاح الأول ما أصلحه الثاني، وإصلاح الثاني ما أصلحه الأول، كما سنرى في القسمين الأخيرين.

ثالثاً: مناظرة النقد التيمّي واخلدوني للوضعية العرفية

لذلك كانت حرب ابن تيمية على الأسس النظرية المشتركة للجدليتين الإشرافية الصوفية والرشدية الكلامية منطلقة من وضعية الحكم السياسي والعلمي السّتي المتحالف مع السلطان الروحي للإشرافية الصوفية في المشرق العربي. وكانت حرب ابن خلدون على

الأسس العملية المشتركة بين الجديتين الإشراقية الصوفية والرشدية الكلامية منطلقة من وضعية الحكم السياسي والعلمي السني المتحالف مع السلطان الروحي للإشراقية والصوفية في المغرب العربي^(٣١). لكن عمل الأول لم ينحصر في الشرق الإسلامي، وعمل الثاني لم ينحصر في الغرب الإسلامي. كما إن نقد النظر لا يستثني العمل؛ ونقد العمل لا يستثني النظر.

وفعلًا لم يكن عمل ابن تيمية منحصراً في المشرق، إذ إن أهم عناصر ثورته حدثت بفضل لقاؤه، في مصر، مع الجذع المشترك للأسس النظرية بين الجديتين، كما تبين في المغرب، وذلك من وجهين مختلفين^(٣٢).

- فالمضمون الصوفي الذي صارعه ابن تيمية هو بالأساس، مضمون تحدّد في التصوف المغربي، وفي المغرب حتى قبل ارتحال أباطاله إلى المشرق وأعني وحدة الوجود بأبعادها التي تحدّدت عند ابن عربي وابن سبعين والتلمساني خصوصاً، وجميعهم مغاربة^(٣٣).

- والشكل المنطقي الميتافيزيقي مغربي خصوصاً، إذ إن ردّه على المنطقيين كان دافعه الأساسي ما لاحظته من إعجاب بالمنطق عند علماء الاسكندرية، ولعل كثرة إشارته إلى ابن رشد الحفيد وتعليقه على مناهج الأدلة، دليل على هذا الرأي^(٣٤).

(٣١) ويقتضي التوازي أن نجد، في العالم الشيعي، نظيرين لابن تيمية وابن خلدون، يكون أولهما حرباً على الأسس النظرية المشتركة للجديتين من منطلق التحالف بين السلطان السياسي والعلمي في العالم الشيعي والجديلة الرشدية الكلامية، وثانيهما حرباً على الأسس العملية المشتركة بين الجديتين من المنطلق نفسه. ويبيّن أن هذه الأسس هي البعد الأرسطي من الأفلاطونية المحدثة والبعد التوراتي من الحنيفية المحدثّة، بما هي جوهر الرشدية الكلامية والفضالة الباقية في الإشراقية الصوفية رغم تخلصها منهما في سعيها إلى البعد الأفلاطوني الإنجيلي منها، وذلك تماماً كما كانت هذه الأسس في حالي ابن تيمية وابن خلدون والبعد الأفلاطوني من الأفلاطونية المحدثّة والبعد الإنجيلي من الحنيفية المحدثّة، بما هي جوهر الإشراقية الصوفية والفضالة الباقية في الرشدية الكلامية، رغم تخلصها منهما في سعيها إلى البعد الأرسطي التوراتي منهما.

(٣٢) والمعلوم أن مصر تمثل برزخاً حضارياً بين المشرق والمغرب بفضل خلفات الدولة الفاطمية. فليس من الصدفة أن تصبح - بالإضافة إلى البرزخية الجغرافية - محط متصوفة المغرب جميعاً في تحالهم العلمي والتعبدي. والأقلية الغريبة في مصر أدّت، بهذا المعنى، بداية من القرن الثاني عشر، دوراً جوهرياً عكس اتجاه العطاء الفكري الذي أصبح في الاتجاه الذاهب من المغرب إلى المشرق بدءاً بفلسفة ابن رشد وتصوف ابن عربي، وختماً بفلسفة ابن خلدون الاجتماعية ونظرياته التاريخية.

(٣٣) تكاد الردود التي ألفها ابن تيمية ضد المتصوفة تجعل التصوف نوعين بهذا المعيار. فالتصوفة المغاربة - ابن عربي وابن سبعين والتلمساني خاصة - هم الذين ركز عليهم ابن تيمية متهماً إياهم بالإباحية وبنظرية الوجود المؤسسة لها. والمتصوفة المشاركة قليل ما هم عرضة لنقده إلا تلميحاً.

(٣٤) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني: الرد على المنطقيين، تقديم سليمان التديوي (بيروت: دار المعرفة/بومباي: [د.ن.])، ١٣٦٨هـ، ص ٣: «ثم لا كت بالاسكندرية (وهي محط علماء =

كما ان عمل ابن خلدون لم يكن منحصرأ في المغرب، إذ إن أهم عناصر ثورته حدثت بفضل لقائه مع المشرق، في تونس، مع الجذع المشترك للأسس العملية بين الجديتين، كما تبيّنت في المشرق وذلك من وجهين مختلفين^(٣٥).

- فالمضمون الصوفي الذي صارعه ابن خلدون هو، بالأساس، مضمون مشرقي، تحدد في التصوف الشرقي وفي المشرق حتى قبل ارتحال نظرياته إلى المغرب وأعني نظرية الفاطمي والإمامة والولاية المحاكية للنظريات الاسماعيلية^(٣٦).

- والشكل التاريخي الميتافيزيقي مشرقي خصوصأ، إذ إن رده على المؤرخين استهدف مؤرخين جميعهم من المشرق، بل إن الظاهرة التي يفسر بها التاريخ يعتبرها شديدة الوضوح في الظرف المغربي، لكنها قد عُزلت عزلاً شبيهاً بالفصل بين المتغيرات في التجارب العلمية، فصارت شديدة الوضوح^(٣٧).

وإذاً، فنسبة عمل الفيلسوفين إلى المغرب والمشرق متعادلة، مما يلطف من وصف المغرب بالعقلانية، والمشرق باللاعقلانية أو يدحضه، هذا إذا صحت هذه الصفات، وأمكن حصرها في إحدى الجديتين قطعاً: فالجديلة الرشدية الكلامية ذات عقلانية أرسطية ثوراتية، والجديلة الإشرافية الصوفية ذات عقلانية أفلاطونية إنجيلية، وفي كل منهما فضالة لا تُحصى

=المغرب في ترحالهم العلمي والتعبدي ومركز أكبر الجاليات المغربية)، اجتمع بي من رأته معظم المتفلسفة بالتهويل والتقليد (وهذا وصف للرشدين يبيّن) فذكرت له بعض ما يستحقونه من التجهيل والتضليل.

(٣٥) ما قلناه عن مصر يقال عن تونس أيضاً، فهي برزخ حضاري وجغرافي، بحكم دور الدولة الفاطمية والرحلة العلمية والتعبدية.

(٣٦) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ١٧: «علم التصوف»، ص ٨٧٦: «والذي يظهر أن المتصوفة بالعراق...».

(٣٧) كل المؤرخين الذين يتقدم ابن خلدون من المشرق. ولا يعني ذلك أن مؤرخي المغرب كانوا أفضل منهم. ولكن القصد هو أن الأعلام المؤسسين ينتسبون إلى المشرق.

ويؤكد ابن خلدون أن دور العصبية يبيّن في المغرب أكثر مما هو يبيّن في الأندلس، مثلاً، بسبب قرب الأول من البداية وابتعاد الثانية عنها وقربها من الحضارة، وذلك في رده على بعض المؤرخين: وإذا فالظرف التاريخي المغربي كان يمثل ظاهرة السياسي كما يعرفها ابن خلدون وهي عرية مما يبرز طبيعتها لكنها قد عزلت عزل المتغير المدروس في المنهجيات التجريبية: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ١: «في أن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية»، ص ٢٧٠ - ٢٧١: «وهذا الأمر (الحاجة إلى العصبية) بعيد عن افهام الجمهور بالجملة ومتناسون له، لأنهم نسوا عهد تمهيد الدولة منذ أولها وطال أمد مرابهم في الحضارة وتعاظم فيها بعد جيل فلا يعرفون ما فعل الله أول الدولة. إنما يدركون أصحاب الدولة وقد استحسنت صيغتهم ووقع التسليم لهم، والاستغناء عن العصبية في تمهيد أمرهم، ولا يعرفون كيف كان الأمر في أوله وما لقي أولهم من المتاعب، وخصوصأ أهل الأندلس في نسيان هذه العصبية وأثرها لطول الأمد واستغنائهم في الغالب عن قوة العصبية بما تلاشى وطعمهم وخلا من العصائب».

من قسمتها كما ذكرنا؛ بل إن كلتا الجديلتين لا يمكن أن توجدا إلا بمقابلتها كرديف سالب لها. وذلك أن السلطان السياسي يحتاج دائماً إلى السلطان الروحي المناقض للسلطان الروحي الذي هو من جنسه: السني بحاجة إلى الشيعي والعكس صحيح، وذلك في المشرق والمغرب. فالسلطان السياسي السني بحاجة إلى السلطان الروحي الشيعي (الإشراقي - الصوفي) في المشرق والمغرب، على حدّ سواء، للصمود أمام السلطان الروحي السني (الرشدي - الكلامي)، والسلطان السياسي الشيعي بحاجة إلى السلطان الروحي السني (الرشدي - الكلامي) في المشرق والمغرب، على حدّ سواء، للصمود أمام السلطان الروحي الشيعي (الإشراقي - الصوفي). ومن ثم فالمعادلة واحدة وإن تماكست حدودها.

ويمكن الآن، بعد تحديد معادلة التساند بين السلطتين الزمانية والروحية، في ظرفي الجديلتين، وطبيعة فعل كل منهما في مقابلتها، أن نصيغَ وضعية العلوم العقلية والنقلية، كما تطورت في الجديلتين، بفضل اندغام الثقافتين (ذات الأساس الفلسفي المستخدم من الأفلاطونية المحدثة، وذات الأساس الديني المستمد من الخيفية المحدثة)، وانفصال حذّي كل منهما أفضياً للاتصال عمودياً (انفصال الحد الأرسطي عن الحد الأفلاطوني والحد التوراتي عن الحد الإنجيلي) واتصال الأرسطي بالتوراتي والأفلاطوني بالإنجيلي، أعني في عهد الفصل من تاريخ الفكر العربي (القرنان الثاني عشر والثالث عشر)، حيث تشكلت الوضعية المعرفية التي عاجلها فيلسوفانا في القرن الرابع عشر.

فالمعلوم أن كلتا الجديلتين تتضمنان وجهاً فلسفياً متدبئاً (الإشراق من الأولى، والرشدية من الثانية)، ووجهاً دينياً متفلسفاً (التصوف الثاني من الأولى، والكلام الثاني من الثانية). ولعل الوجه الفلسفي الغالب على الإشراق والرشدية والفضالة الفلسفية الغالبة على التصوف والكلام، هما اللذان سيحافظان على الزاد العلمي ذي الميل الأفلاطوني والأرسطي، أعني العلوم الرياضية الطبيعية، والعلوم المنطقية الطبيعية، والعلوم العملية المحددة للواجبات، والعلوم العملية الواصفة للواقعات. لكن هذا الوجه العملي من العلوم العقلية سيفلج، بحكم منافسة العلوم النقلية له، في عبارتيهما السنتية والشيعية، الصنف المحدد للواجبات منها على الجديلة الأولى، والصنف الواصف للواقعات على الجديلة الثانية.

ولما كان المكمل الديني المتفلسف للإشراق هو التصوف، فإن الموسوعة العلمية التي تتضمنها الجديلة الإشراقية الصوفية ستتألف من العلوم الرياضية الطبيعية، ومقدماتها الميتافيزيقية، وتواليها السحرية والسميائية والتنجمية، والعلوم التاريخية السياسية المحددة للواجبات ومقدماتها الميتافيزيقية وتواليها النفوذية والحكمية. وكل ذلك سيكون فروعاً من علم التأويل العام للآيات الربوبية التي يمكن حصرها في الموضوعات التالية: القرآن، الميتافيزيق الروحي، العالم، النفس الإنسانية بما كان ذلك كله تجليات الهية في تلك التعيينات -

الموضوعات التي تمثل العروض الظاهراتي الكوني والتاريخي الشرعي والنفسي.

وينتج من هذا التأليف عودة العلوم العقلية إلى منزلة الفرع من منظومة الممارسات السحرية والرمزية، وعودة العلوم العقلية إلى منزلة الفرع من منظومة الممارسات الأسطورية الرمزية. ومنهما تتألف الآيات الإشرافية الصوفية المؤسسة للسلطانين الزماني والروحي، حيث يختلط الطبيعي وما بعد الطبيعي والتاريخي وما بعد التاريخي في عالم واحد ينقلب فيه الترتيب فيصبح ما يوصف بكونه واقعاً، مجرد قطرة في محيط الخيال الهائج. وقد بلغ الأمر، في هذه الجديلة، إلى مزيج غريب من علم أسرار الحروف، والسيمياء الطبيعية والنفسية، والسحر والتأويلات العددية لحروف القرآن وروحه، أزال كل حد فاصل بين العلمي واللاعلمي، والواقعي والخيالي، والدنيوي والأخروي، والإبداع الأدبي الجمالي والتقرير العلمي.

وقد كاد هذا السلوك أن يؤدي إلى ضياع القدر الضئيل من المعرفة العلمية الموجبة - الرياضي والطبيعي والمنطقي والتاريخي - في هذا المحيط المتلاطم من الأساطير، والرموز، والممارسات السحرية، والسيمائية المسيطرة على الأدبيات الإشرافية الصوفية، خصوصاً أن النقد الذي توجهه الجديلة الثانية إلى هذه التوظيفات قد أدى، في أغلب الأحيان، إلى التخلي عن ذلك القدر الضئيل من المعرفة العلمية الموجبة، لتجنب هذا القدر الكبير من الممارسات التي يعتبرونها خطراً على الدين والدنيا. وفعلاً، فالصدام بين الجديلة الرشدية الكلامية والجديلة الإشرافية الصوفية جعل من السهل اتِّهام هذه العلوم العقلية، للنهضة البيئية المتعلقة بمقدمها وتاليها، اتهاماً كان سيؤدي إلى الحد من تعاطيها، ومن ثم إلى إيقاف نموها، ظناً أن ما آلت إليه، عند أصحابها، ليس عارضاً لها، بل هو من طبيعتها، بحكم مقدمها التأسيسي، وتاليها الاستثماري، لو لم يحصل الحل الثاني الممكن والمتمثل في فصلها عن مقدمها وتاليها، وإعادة تأسيسها تأسيساً جديداً يعتبر مقدمها وتاليها السائدتين في الجديلتين غير ملائمتين لها. ولم يكن بوسع هذا الفك بين العلوم ومقدمها وتاليها أن يتم دون ثورة حقيقية تنتهي إلى تغيير نظرية العلم ونظرية الوجود ونظرية العمل ونظرية القيمة. والأوليان تملآن غرض العمل الفلسفي الذي سيحققه ابن تيمية، والثانيتان غرض العمل الفلسفي الذي سيحققه ابن خلدون.

ولكن ذلك ما كان ليكون ممكناً لو لم يتقدم عليه المال الذي انتهت إليه الجديلتان، في مجالي تشابك السلطتين السياسية والعلمية وتشابك العلوم العقلية والنقلية، بما يتقدم عليهما من الأسس وما يتلوها من النتائج. وفعلاً، فرغم المال الذي وصفنا، لم يبق ما ظل علمياً نظرياً في هذه الممارسات السحرية الرمزية والإبداع الأسطوري العام، وما ظل علمياً عملياً في الممارسات السياسية التي هي من الجنس نفسه، مع ما يصاحبها من عنف أعمى

وصراع دموي بين المذاهب والعصبيات، خاضعاً لمابعد العلوم العقلية الموروثة عن الأفلاطونية المحدثة الهلنستية، ولمابعد العلوم الثقيلة الموروثة عن التوراتية المحدثة الهلنستية. بل تكون، في الجديلتين مابعد تأسيس - وخصوصاً في مرحلة الفصل - اتحد فيه العقلي والنقلي اتحاداً قوياً الطبيعي من الوضعي، والوضعي من الطبيعي، بحيث لم يبق العلم الرياضي بحق، والعمل السياسي بحق خاضعين للواقعية الأفلاطونية أو الأرسطية؛ بل إن جميع العلوم العقلية والثقيلة أصبحت مستندة إلى مقدم تأسيس وتالي استثماري يوجد في نقطة اللقاء والتوازن الوسطى بين الطبيعي العقلي والوضعي النقلي، وهي نقطة يمكن أن نعتبرها منطلقاً لتحديد نظرية ذريعة مطلقة للمعرفة والعمل، بوصفهما مجرد حلول إنسانية اجتهدية بفضل ذريعة نظرية للتفسير، أو ذريعة عملية للتعبير، وأولاهما أداة للعقل النظري، وأخرهما أداة للعقل العملي؛ وهما أداتان لا يُزعم لهما أي إطلاق أو دلالة ميتافيزيقية وميتا تاريخية، تجملهما عين الكلبي النظري بما هو طبائع الوجود، أو عين الكلبي العملي بما هو شرائع الوجود، أعني الطبائع والشرائع التي تكون القوانين المطلقة للخلق الإلهي وللشرع الإلهي.

رابعاً: علّة النقد التيمي والخلدونى للوضعية المعرفية

لا يمكننا أن نتصور النقد الفلسفي للأسس النظرية المشتركة بين الجديلتين، وللأمس العملية المشتركة بينهما مجرد حصيلة لموقف شخصي عند ابن تيمية وابن خلدون؛ بل هما ناتجان من خصائص التناقد بين الجديلتين، وبروز إشكاليات المنزلتين النظرية والعملية للكلبي، بوصفهما أساسيتي هذا الربط بين العلوم النظرية والعملية ومابعد الطبيعة ومابعد التاريخ. وقد تدرّج هذا الربط في الانتقال من الواقعية الطبيعية السكونية في الأفلاطونية المحدثة وحديثها، ومن الواقعية الشرعية السكونية في التوراتية المحدثة وحديثها، إلى حركية الذات الربوبية التي تتجهر بالتجلي في العالم والعلم الطبيعيين والشرعيين والموضوع العالمي الذي يتذوّت بالتفعل في الآله والعلم الطبيعيين والشرعيين، فأوصل الظرف المعرفي إلى التساؤل عن طبيعة هذا الكلبي النظري والعملي، أعني طبيعة المعقول المعلوم، والمعقول المعمول، وشرعية التوحيد بينه وبين الموجود الطبيعي والموجود الشرعي في نفسهما. وهو توحيد يزول بمجرد نفي الواقعية الطبيعية التي من شرطها التوحيد بين علم الرب وعلم الإنسان الطبيعيين العقلين، والواقعية الشرعية التي من شرطها التوحيد بين علم الرب وعلم الإنسان الوضعيين الثقليين.

وقد حاول ابن تيمية وابن خلدون استخراج خصائص المجال المعرفي الذي درسا من الممارسة الفعلية الجارية فيه. فميز الأول بين الممارسة الفعلية للعلم النظري والمقدم المؤسس له السائد عند الجديلتين اللتين سيقع تجاوزهما، بمجرد نفي هذه العلاقة بين العلم ومقدمه المزعوم (عدم التلازم بين علم العلماء وأساسه الفلسفي المزعوم عند الجديلتين). وميز الثاني بين

الممارسة الفعلية للعلم العملي والمقَدَّم المؤسَّس له السائد عند الجديلتين اللتين سبق تجاوزهما، بمجرد نفي هذه العلاقة بين العمل ومقَدَّمه المزعوم (عدم التلاؤم بين عمل الساسة وأساسه الفلسفي المزعوم عند الجديلتين). لذلك كان مجال بحث الأول المنطق وأساسه الميتافيزيقي؛ ومجال بحث الثاني التاريخ وأساسه الميتافيزيقي؛ وكان حلَّ الأول نظريةً جديدةً في المنطق وفي علم الطبيعة الرياضي؛ وحل الثاني نظريةً جديدةً في التاريخ، وفي علم العمران الرياضي^(٣٨).

ومعنى ذلك أن ابن تيمية قد أدرك عدم التلاؤم بين العلم النظري ومقَدَّمه التأسيسي، وأن المقَدَّم الملائم للممارسة العلمية النظرية لا يكون إلاَّ الاسمية النظرية الخالصة، أعني أن طبيعة الفعالية النظرية هي وضع النماذج الرمزية النظرية لا تعدو هذه المنزلة - أعني أنها لا يمكن أن تُقدِّم طابع لما هي نماذج له - وهي دائماً تصورات سادة النظر أو أقيامه^(٣٩)، وذلك في موضوعي النظر: الموضوع الطبيعي والموضوع التاريخي. ولم يكن بإمكانه أن يحدِّد هذه الطبيعة الاسمية الخالصة للفعالية العلمية النظرية لو لم يفهم الفصل بين الماهية والوجود، مما يجعل الأولى - من حيث هي غير الثاني - مجرد اختراع إنساني، بحيث يتولد عنده التمييز بين الماهية في ذاتها، التي هي عين الوجود، والماهية في علم الإنسان، التي هي مجرد اختراع

(٣٨) يجب ألا نفهم بعلم الطبيعة الرياضي وبعلم العمران الرياضي، كحلين اسميين توصل إليهما فيلسوفنا، المضمون الموجب المرتض لهذين المجالين. فهذا أمر لا يدَّعي أحد، بل المقصود شروط تحقيق ذلك. فإذا جعلنا البعد المنطقي من العلم الطبيعي والتاريخي مجرد أداة صورية لا غير، استناداً إلى التوكيد على عدم الاطمئنان إلى المطابقة بين الصوري والمادي، أصبح من الضروري استملاك العلم من أداة جديدة وظيفتها مدِّ الأداة الصورية بالمادة. وهذه الأداة هي بالنسبة إلى الطبيعة المنهج التجريبي، وبالنسبة إلى العمران المنهج التاريخي؛ والأول رياضيات تطبيقية، ما دام ينتهي إلى صياغة المعطى الطبيعي التجريبي صياغة تجعله قابلاً للعلاج الصوري؛ والثاني رياضيات تطبيقية ما دام ينتهي إلى صياغة المعطى العمراني التاريخي صياغة قابلة للعلاج الصوري. وطبعاً فالمعطى الطبيعي التجريبي والمعطى العمراني التاريخي يكونان مضموناً رياضياً موجباً إذا وقع التعامل مع ما هو كمي فيها. وذلك ما لا يحتاج إلى برهان بالنسبة إلى الطبيعة، ويمكن إبرازه بالنسبة إلى العمران من خلال الأهمية التي يوليها ابن خلدون للعامل الاقتصادي والاجتماعي بالمعنى الديمغرافي والاقتصادي والمالي والتجاري في المقدمة.

(٣٩) ابن تيمية الحارثي، الرد على المنطقيين، ص ١٣ - ١٤: «وحسبنا فقال: كون العلم بديهياً أو نظرياً هو من الأمور النسبية الإضافية مثل كون القضية يقينية أو ظنية. إذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو وثقةً زيدا من المعاني ما لا يعرفه غيره إلاَّ بالنظر، وقد يكون حسياً لزيد من العلوم ما هو خيري عند عمرو. وإن كان كثير من الناس يحسب أن كون العلم للمعنى ضرورياً أو كسبياً أو بديهياً أو نظرياً هو من الأمور اللازمة له، بحيث يشترك في ذلك جميع الناس. وهذا غلط عظيم وهو مخالف للواقع (...) وكذلك العقليات فإن الناس يتفاوتون في الإدراك فتفاوتاً لا يكاد يضبط طرفاه. وبعضهم من العلم البديهي والضروري ما ينفيه غيره أو يشك فيه. وهذا يبيِّن في التصورات والتصدقات». انظر أيضاً ص ٨٨ - ٨٩: «ومعلوم أن الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان».

اسمي لا فرق بينها وبين الأسماء المنطوقة والرسوم المكتوبة من حيث الطبيعة والوظيفة^(٤٠) وإذا فطبيعة العلم النظري نفسها انتقلت من علم الطبائع ذاتها إلى ذريعة النماذج النظرية، ومن نشاط المعرفة الساعية إلى إدراك طبيعة الوجود، إلى نشاط المعرفة الساعية إلى وضع علامات للتمييز بين الموجودات ليكون القول حولها ممكناً، من دون الزعم بأن ذلك علم للطبائع في ذاتها^(٤١)

كما يعني ذلك أن ابن خلدون قد أدرك عدم التلاؤم بين العلم العملي ومقدمه التأسيسي، وأن المقدم الملائم للممارسة العلمية العملية لا يكون إلا الاسمية العملية الخالصة، أعني أن طبيعة الفعالية العملية هي وضع النماذج الرمزية العملية التي لا تعدو هذه المنزلة - أعني أنها لا يمكن أن تُقدّ قيمياً ذاتية لما هي نماذج له - وهي دائماً إرادات سادة العمل أو أوقايته^(٤٢)، وذلك في موضوعي العمل: الموضوع الطبيعي والموضوع التاريخي^(٤٣). ولم يكن بإمكانه أن يحدّد هذه الطبيعة الاسمية الخالصة للفعالية العلمية العملية لو لم يفهم الفصل بين الواجب والواقع فهماً يجعل الأول - من حيث هو غير الثاني - مجرد اختراع إنساني، بحيث يتولّد عنده التمييز بين الواجب في ذاته (إن صح أن مثله موجود)، والواجب في علم الإنسان وعمله الذي هو مجرد اختراع اسمي لا فرق بينه وبين الأسماء المنطوقة والرسوم

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٦٨: «وكلامهم (الفلاسفة) إما يستلزم ثبوت ماهية في الذهن لا في الوجود الخارجي - وهذا لا نزاع فيه ولا فائدة فيه. إذ هذا خبر عن مجرد وضع واختراع إذ يقدر كل إنسان أن يخترع ماهية في نفسه غير ما اخترعه الآخر».

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٩ - ٤٠: «وهذا (تمييز للمسمى بالحد) يحصل بالحدود اللفظية تارة وبالوصفية أخرى: وحقيقة الحد في الموضوعين اللفظي والوصفي بيان مسمى الاسم فقط وتمييز المحدود عن غيره لا تصوير المحدود. وإذا كان فائدة الحد بيان مسمى الاسم والتسمية أمر لقوي وضعي، رجع ذلك إلى قصد ذلك للمسمى ولغته (...) ومن هنا تفسير الكلام وشرحه إذا أريد به تبين مراد المتكلم. فهذا يعني على معرفة حدود كلامه. وإذا أريد به تبين صحته وتقريره فإنه يحتاج إلى معرفة دليل صحة الكلام. فالأول فيه بيان تصوير كلامه لا الموجود الذي يدور حوله الكلام والثاني بيان تصديق كلامه. وتصوير كلامه كتصوير مسميات الأسماء بالترجمة تارة لمن يكون قد تصور المسمى ولم يعرف أن ذلك اسمه، وتارة لمن لم يكن قد تصور المسمى فيشار له إلى المسمى بحسب الإمكان، إما إلى عينه أو إلى نظيره. ولهذا يقال الحد تارة يكون للاسم وتارة يكون للمسمى».

(٤٢) ابن خلدون، المقدمة، والمقدمة الأولى: في العمران البشري على الجملة، ص ٧٢ - ٧٣: «وهذه القضية (إثبات النبوة بضرورة الاجتماع المقضي للشرع الذي يجب أن يكون فوق الإنسان) للحكماء غير برهانية كما تزعم، إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جاداته».

(٤٣) كيف نتحدث عن موضوع طبيعي للعمل بالإضافة إلى موضوعه التاريخي؟ الواقع إن المقابلة بين الطبيعي والتاريخي فقدت معناها عند ابن تيمية وابن خلدون. فالطبيعي نفسه تاريخي من حيث إضافته إلى الإنسان، أما في ذاته فلا دخل للملم فيه. ولكن لا بأس من توضيح المقصود بالطبيعي هنا. إنه جميع ما ينسب إلى الخلاقة البشرية كما يحددها ابن خلدون في: المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ١١: «في أن عالم الخواثرات

المكتوبة من حيث الطبيعية والوظيفة^(٤٤). وإذا، فطبيعة العلم العملي نفسها انتقلت من علم الشرائع ذاتها إلى علم التماذج العملية، ومن نشاط المعرفة الساعية إلى إدراك طبيعة الجواب، إلى نشاط المعرفة الساعية إلى علامات التمييز بين الوقائع ليكون القول حولها ممكناً من دون الزعم بأن ذلك علم لشرائع لها من ذاتها قيم وجود^(٤٥).

وبين أن المخترعات الاسمية النظرية، بما هي الفعلية النظرية أو النشاط العلمي النظري الإنساني، والمخترعات الاسمية العملية، بما هي الفعلية العملية أو النشاط العملي الإنساني، ظاهرات اجتماعية إنسانية ذات تاريخ هو تاريخ الفعلية العلمية النظرية والفعلية العملية. ولا دخل للكائنات الوهمية الميتافيزيقية في وضعها (كنظرية العقول - في المعرفة والوجود)؛ بل هي ثمرة الصراع النظري وسيادة أقوياء النظر على غيرهم، والصراع العملي وسيادة أقوياء العمل على غيرهم، مما يجعل نظريات الأولين تُعدّ طبائع للأشياء، وكأنها هي الأشياء في ذاتها، ويجعل عمليات الثانى تُعدّ شرائع للأشياء، وكأنها القيم في ذاتها، ولكنها ليست إلا وليدة تاريخ الصراعين النظري بين العلماء، والعملي بين الساسة؛ أو بصورة أدق بين المؤسسات النظرية، والمؤسسات العملية المسيطرة على هذين النشاطين، أعني الدولة بما هي مؤسسات السلطة المعرفية، والدولة بما هي مؤسسات السلطة السياسية، وهو ما يبرزه تداخل الجديلتين وتحاضرها الواحدة في الأخرى تحاضّر القسما الخصماء، كما وصفنا قبل هذا بقليل، في كلا السلطانين.

لكن اعتبار العلم النظري فعالية لاختراع الأسماء الاصطناعية أو الاصطلاحية يجعل العلم نشاطاً اصطلاحياً تواضعياً من جنس اللغة والكتابة، ويقتضي إستمولوجيا مقابلة، تمام المقابلة، لما هو سائد في الجديلتين الإشرافية الصوفية والرشدية الكلامية^(٤٦). وهذه

= الفعلية إما يتم بالفكر، ص ٨٣٩ - ٨٤٠: «استولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه فكان كله في طاعته وتسخير. وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى «إني جاعل في الأرض خليفة».. يعني بذلك سيطرة الإنسان التاريخية بالعقل النظري والعملي على الطبيعة (انظر: المصدر نفسه، الباب ٥، الفصل ١: «في حقيقة الرزق والكسب وشرحهما»، ص ٦٧٨ - ٦٧٩).

(٤٤) ويبرز ذلك عند حديث ابن خلدون عن ولع المغلوب بتقليد الغالب ظناً منه أن ما غلبه به غالبه هو القيمة الذاتية الكلية لسلوكه فيكفي محاكاته للصيرورة غالباً مثله، في حين أن القيمة الكلية المجردة التي يحاكيها المغلوب مجرد أهداف حاوية.

(٤٥) مفهوم الشرائع في ذاتها لا معنى له، بل هو متناقض؛ إذ الشريعة هي ما وضعه المشرع. وهذا المشرع هو القادر على فرض تشريعه إلهياً كان أو إنسانياً. فإذا صح أن الإله يشرع في التاريخ الإنساني، فتشريعه هو إرادة الأقوياء لا غير.

(٤٦) وإذا فنحن أمام نوعين من الوضع، مطلق ونسبي، إلهي وإنساني:
- الوضع الإلهي للطبيعة وللشريعة بما هي مخلوقات على صفات أرائها الله، وليست ذاتية للموصوفات.
- الوضع الإنساني لعلمهما وللعمل بحسب هذا العلم وهما علم وعمل اجتهدان لا يزعمان أنهما عين =

الإبستمولوجية لا يمكن أن تكون إلا تاريخية. وسنحاول دراستها بالقياس إلى مقابلتها السائدة على الجديلتين. وإذا كان ابن تيمية قد حدد طبيعة هذه الإبستمولوجية، فإن ابن خلدون سيحاول الشروع في تحقيقها^(٤٧).

كما ان اعتبار العلم العملي فعالياً لاختراع القيم الاصطناعية أو الاصطناعية، يجعل العمل نشاطاً اصطلاحياً تواضعياً من جنس اللغة والكتابة، بما هي حصيلة وضع القيم الدلالية في الصراع بين التواصلين. ويتقضي ذلك أكسيولوجية مقابلة، تمام المقابلة، لما هو سائد في الجديلتين. وهذه الأكسيولوجية لا يمكن أن تكون إلا تاريخية. وسنحاول دراستها بالقياس إلى مقابلتها السائدة على الجديلتين. وإذا كان ابن خلدون قد حدد طبيعة هذه الأكسيولوجية، فإن ابن تيمية قد حاول، قبله، الشروع في تحقيقها^(٤٨). وقد اعتبرها ابن خلدون فعالية التمدين، أو تكوين الدول وخلق القيم والتشريعات التي ينتظم بها العمران البشري^(٤٩)، جاعلاً منها موضوعاً لعلم اجتماع السياسة.

وهكذا نشأ موضوعان جديدان، هما: علم تاريخ العلم واجتماعه، وعلم تاريخ العمل واجتماعه، بما هما نشاطان وضعيان ينتجان من فعالية الإنسان النظرية وفعاليتها العملية، ولا دخل للسماء بمعناها الفلسفي العقلي، ولا بمعناها الديني النقلي فيها وجوداً وعلماً. ويَبْينُ أن هذه الإبستمولوجية الجديدة، وما يصحبها من أكسيولوجية عند ابن تيمية، تقتضي أن يدور الصراع مع الجديلتين في المجال المشترك بينهما، بوصفه العلم الذي يمثل مصدر المقدم

= الوضع الإلهي للطبيعة وللشريعة، بل ما أصابه الاجتهاد الإدراكي لهما وليس وراء ذلك ما يتجاوز الإنسان، إذ إن ابن خلدون ينفي أن يكون للشريعة باطن يحتاج إلى سلطة تأويل معصومة.

(٤٧) إذا كان العلم مؤلفاً من موضوعات إنسانية فإن هذه الموضوعات تصبح بالضرورة تراكمية وتطورية ومن ثم فهي تاريخية، وهي لا تنقسم إلى صادق وكاذب، أو حق وباطل، بل إلى ملائم وغير ملائم للفرض من العلم. إنها إذاً من جنس مدونة القوانين بالمعنى الحقوقي للكلمة، بل هي من جنس النظرية القانونية في علاقتها المودجة بالمدونات المكتوبة بالوضع التشريعي والمدونات المكونة بفقه القضاء الحكمي: إذاً مشروع، ومنظر، وقاض، وفلاهم يجهدون لصياغة مادة هي التوازن بين المتقاضين. وهذا العمل صار عند ابن خلدون مادة لتاريخ المؤسسة التعليمية، والمادة العلمية، وأدوات التعليم، وأدوات العلم، ونقد ذلك كله من حيث الملازمة وعدمها، وليس من حيث الصديق والكذب.

(٤٨) وذلك هو مضمون منهاج السنة الذي يردّ فيه على جمال الدين ابن منصور الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي الشيعي صاحب منهاج الكرامة في معرفة الإمامة: وفيه يبين مفهوم الحل والمقدّم مرجحاً إياه إلى ما يمثل نظرية الشوكة الغزالية ونظرية العصبة الخلدونية.

(٤٩) وقد حددها ابن خلدون في جل فصول الأبواب الثلاثة الأولى من المقدمة وخاصة في محاولاته الساعية إلى دراسة تكوينية السياسية والدولة (الباب الثاني والمقدمات الأخيرة من الكتاب الأول: الرابعة والخامسة والسادسة) ودراسة تكوينية هيكل الدولة نشأة وانهلالاً (الباب الثالث)، وكذلك في محاولاته دحض النظرية الامامية، ونقد محاولات الثورة من دون شروطها، وأخيراً في رفضه حاجة الاجتماعي والسياسي إلى الديني وجوداً وقياماً، رغم ما له من دور مساعد فيها رداً على الفلاسفة الساعين إلى إثبات النبوة بهذه الحاجة.

التأسيسي عندهما، أعني أحد البديلين الممكنين لنظرية المعرفة والوجود في الأفلاطونية المحدثة والخنيقية المحدثة بعد الانفجار: علم نفس المعرفة بما هو نموذج مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ في الجديلة الإشراقية الصوفية، وبما هو نموذج الطبيعة والتاريخ في الجديلة الرشدية الكلامية. لذلك كان صراع ابن تيمية مع الإشراق والتصوف والرشدية والكلام صراعاً واحداً حول نظرية المعرفة والمنطق (ونظرية العمل والتاريخ بالتبعية)، بوصفهما نموذجاً ميتافيزيقياً وميتاتاريخياً عند الأولين، ونموذجاً طبيعياً وتاريخياً عند الثانيين. وهو صراع انتهى إلى إرجاع علم النفس المعرفي (والعملي) إلى حجمه الطبيعي، أعني إلى علم يفسر الشروط العضوية لنشاط نفسي اجتماعي هو اختراع الأسماء النظرية (التصورات)، والأسماء العملية (القيم) في المجتمع الإنساني. وهي مخترعات لا يمكن أن تتحول إلى حقائق مطابقة لطبيعة العلم والعمل الإلهيين، والاستعاضة منه بعلم أكثر منه قدرة على تفسير طبيعة الفعالية الإنسانية: أعني تاريخ النشاط الوضعي للأسماء العلمية النظرية والأسماء العلمية العملية بما هو نشاط اجتماعي بالطبع.

كما إن الأكسولوجية الجديدة والإبستمولوجية المصاحبة لها عند ابن خلدون تقتضي أن يدور الصراع مع الجديلتين في المجال المشترك بينهما، بوصفه العلم الذي يُثقل مصدر المَقْدَم التأسيسي عندهما، أعني أحد البديلين الممكنين لنظرية العمل والقيمة في الأفلاطونية المحدثة والخنيقية المحدثة بعد الانفجار: علم نفس العمل بما هو نموذج مابعد التاريخ ومابعد الطبيعة في الجديلة الإشراقية الصوفية، وبما هو نموذج الطبيعة والتاريخ في الجديلة الرشدية الكلامية. لذلك كان صراع ابن خلدون مع الإشراق والتصوف والرشدية والكلام، صراعاً حول نظرية العمل والتاريخ (ونظرية العلم والمنطق بالتبعية)، بوصفهما نموذجاً ميتافيزيقياً وميتاتاريخياً عند الأولين، ونموذجاً طبيعياً وتاريخياً عند الثانيين. وهو صراع انتهى إلى إرجاع علم نفس العمل (والنظر) إلى حجمه الطبيعي، أعني إلى علم يفسر الشروط العضوية لنشاط نفسي اجتماعي هو اختراع الأسماء العملية (القيم) والأسماء النظرية (التصورات) في المجتمع الإنساني، وهي مخترعات لا يمكن أن تتحول إلى حقائق مطابقة لطبيعة العمل والعلم الإلهيين، والاستعاضة منه بعلم أكثر منه قدرة على تفسير طبيعة الفعالية الإنسانية: أعني تاريخ النشاط الوضعي للأسماء العلمية (القيم) والأسماء العلمية (النظريات). وهو نشاط اجتماعي بالطبع.

والحصول من الاستعاضتين جعلت الفعالية النظرية والفعالية العملية، فضلاً عن فقدانها الدور الأنطولوجي الذي كان منسوباً إليهما، أعني مطابقة علم الإله وعمله، ومن ثم طابع الأشياء وقيمها الذاتية، تصبح ذات آليات اجتماعية رمزية لا تستغني عن شروطها العضوية نفسها؛ ولكنها لا ترتد إليهما، ولا يمكن تفسيرها بنظرية العقول (الفعال والمفعول والمكتسب... إلخ)، بل إن تفسيرها لا يكون إلا بالصراع النظري بين العقول الواضعة

لتصوراتها على أنها الحقيقة - في حين أنها مجرد مواضع نظرية - والإرادات الواضحة لإرادتها على أنها القيمة - في حين أنها مجرد مواضع عملية. وبذلك يرير مجالان لم يكن لهما وجود: صراع القوى النظري لغرض التصورات النظرية التي تصبح، بحكم توازن القوى العقلية في المجتمع، طبائع للأشياء، وصراع القوى العملي لغرض الإرادات العملية التي تصبح، بحكم توازن القوى الإرادية في المجتمع، شرائع للأشياء. ويمكن أن نطلق على الأول - بما هو وضع للاصطلاحات الرمزية نماذج للنظر - اسم الفعالية الرياضية؛ وعلّمها، بما هي فعالية رياضية، هو المنطق. ويمكن أن نطلق على الثاني - بما هو وضع للاصطلاحات الرمزية نماذج للعمل - اسم الفعالية السياسية؛ وعلّمها، بما هي فعالية سياسية، هو التاريخ. وبذلك نجد الرقعة الجديدة للإبستمولوجية الاسمية كما تحددت في أعمال ابن تيمية وابن خلدون: الفعالية المخترعة للنماذج الرمزية أو الرياضيات، ثم علمها أو المنطق؛ والفعالية المخترعة للتشريعات أو السياسات، ثم علمها أو التاريخ. فتكون نسبة المنطق إلى الرياضيات كنسبة التاريخ إلى السياسات، وتكون الرياضيات عملاً النظر والمنطق علمه؛ والسياسات عمل العمل، والتاريخ علمه.

خامساً: مفارقات الموقفين التيميّ والخلدونيّ

والغريب أن كلا الفيلسوفين يعتبر تحديده الاسمية التي نسبناها إليه ملائماً للعقيدة الإسلامية، مما يضعنا أمام تساؤل محير، مصدره المفارقتان التاليتان اللتان تحتاجان إلى إيضاح، قبل وصف الضرورة العقلية التي أوصلت إلى هذا المقدم الفلسفي للعلم والعمل في محاولتي ابن تيمية وابن خلدون.

— **المفارقة الأولى، هي:** كيف يمكن التوفيق بين هذا التصور للتشريع الإنساني الفائق للمزاعم الميتافيزيقية في النظر والمزاعم الميتاتاريخية في العمل، والإدعاء بأن ذلك موافق للشريعة الإسلامية؟ فهل التشريع الإسلامي النظري والعملي هو بدوره فائق المدى الميتافيزيقي والميتاتاريخي، فلا يكون إلا تشريعاً إنسانياً وضعياً؟ كيف نفهم الإيمان بسماوية الشريعة الإسلامية والقول بمطابقتها لعلم وعمل لا يتجاوزان الوضع الإنساني؟ كيف يطابق التاريخي في النظر والعمل المطلق الديني؟

— **المفارقة الثانية، هي:** إذا كانت الماهية المغايرة للوجود والواجب المغاير للواقع من اختراع الإنسان، وإذا كانت الماهية في ذاتها هي الوجود عينه وكان الواجب في ذاته هو الوقوع عينه، فهل يمكن لنا أن ندرك غير الماهية والواجب المخترعين، فيكون لنا علم وعمل مطابقان للوجود والوقوع في ذاتهما، وتعود بذلك إلى الجديلتين الإشرافية الصوفية والرشدية الكلامية؟ وكيف ذلك؟ وهل يكون العلم المطابق للوجود والعمل المطابق للوقوع، أي الطبيعة

والتاريخ، هما غاية معيارية يقاس بها العلم والعمل المخترعان من دون أن تكون هذه الغاية حاصلة، بل الحاصل هو عدم المطابقة بين المخترع من النظريات والقيم والوجود والوقوع كفارق محوّل نحو هذه الغاية؟ ولكن ألا يصبح معيار فهم الطبيعة وفهم التاريخ (أو الشريعة) هو مجرّاهما الذي يبقّي ما نخترعه من نماذج نظرية وعملية رهين مطابقتها، فلا يتحوّل أبداً إلى بديل منهما تجوهره ونحوّله إلى طبائع وشرائع في ذاتها، ثم نجحدها، ولا نسعى إلى تقريبها من موضوعها بجعلها دائمة المراجعة؟ ألا يصبح الصراع بين واضعي المخترعات التفسيرية للطبيعة، والمخترعات التأويلية للتاريخ صراعاً بين منظومات ذرية لتقريب الماهية المخترعة من الوجود، والواجب المخترع من الوقوع، ما أمكن ذلك، وللإعتماد عن ماهية مطلقة، وواجب مطلق يكونان مابعداً للوجود وللوقوع، كما هو الشأن في الجدليتين؟

ولكن هل يبقى عندئذ للمطلق النظري والعملي في الدين أي وجود؟ هل يمكن أن يكون موقف ابن تيمية وابن خلدون مستنداً إلى غير النفي الضمني لكل مطلق ديني نظرياً كان أو عملياً، إذا كانا يطابقان بين فلسفتيهما وما في الدين، وينسبان إلى فلسفتيهما الطابع النسبي والتاريخي والتطوري جاعلين من نظريات العلم وقيم العمل مصنوعات تواضعية يحددها توازن القوى المعرفية، أو السياسية في المجتمع؟ إذا كان العلم ميزان قوى نظرية، والعمل ميزان قوى عملية، فهل الشريعة السماوية تقتصر على مجرد الدعوة إلى قبول هذين الميزانين، فيصبح واقعهما واجباً، ولا تشريع في النظر والعمل إلا ما يحدث في تاريخيهما؟ كيف يصبح العقل الإنساني، بما هو تشريع نظري، خاضعاً للوجود الطبيعي، وبما هو تشريع عملي، خاضعاً للوقوع التاريخي، فيكون كل ما خالف الوجود من الماهية والوقوع من الواجب، مجرد مؤاضعات، ويبقى، مع ذلك، للعلم المتعالي، وللعمل المتعالي المنزّلين من السماء وجود، بل ومطابقة لهما؟ أم إن ذلك هو الفهم الوحيد لخاصية تحثّم الوحي، ولنظرية الدين اللتين تتميز بهما الرسالة الإسلامية؟

إذا كان «صريح المعقول» لا يعارض «صحيح المنقول»^(٥٠)، وكان المعقول من وضع الإنسان واختراعه^(٥١)، فكيف نفهم عدم التعارض هذا؟ هل تراه يعني أن ما لا يلائم صريح

(٥٠) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، *درة تعارض العقل والنقل*، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، المؤلفات؛ ٣ (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧١)، ص ١٤٧: «ولا ريب أن بعض الناس قد يعلم بعقله ما لا يعلمه غيره، وإن لم يمكنه بيان ذلك لغيره. ولكن ما غلب بصحيح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط.»

(٥١) متى يتطابق معيار صحة النقل ومعيار صراحة العقل؟ والأول منهجه التاريخ، والثاني منهجه المنطق؟ كيف يصبح ما هو من اختراع الإنسان (المعقول) وما هو من اختراع الإله (المنقول) متطابقين؟ كيف يتطابق الموضوعان؟ هنا نفهم المقصد من المعيار الموضوع الذي أشرنا إليه في الهامش السابق: عدم المعارضة وليس المطابقة. =

المعقول ليس بصحيح المنقول، ومن ثم يكون الأول معياراً للثاني، إذا توافر شرط إدراك الصريح من المنقول (أعني الأداة المنطقية) فيصبح ابن تيمية اعتزالياً؟ أم تراه يعني أن ما لا يلائم صحيح المنقول ليس بصريح المعقول، ومن ثم يكون الثاني معياراً للأول، إذا توافر شرط إدراك صحيح المنقول (أعني الأداة التاريخية) فيصبح ابن تيمية حنبلياً؟ أم أن الأمر واحد فيكون الاعتزالي حنبلياً والحنبلي اعتزالياً؟

وإذا كان «الأمر الشرعي» قلَّ أن يخالف «الأمر الوجودي»^(٥٢)، بل هو لا يخالفه أبداً^(٥٣)، فكيف نفهم عدم المخالفة هذا، إذا كان المقصود بالأمر الوجودي ما يحدث في التاريخ فعلاً كما تعلمه، وكان علمنا إياه من وضع الإنسان واختراعه وليس وحياً وحي؟ هل تراه يعني أن ما لا يطابق علمنا بالأمر الوجودي في التاريخ ليس من الأمر الشرعي المتعلق به، ومن ثم يكون الأول معياراً للثاني، إذا توافر شرط إدراك الأمر الوجودي (أعني الأداة التاريخية)، فيصبح ابن خلدون اعتزالياً؟ أم تراه يعني أن ما لا يطابق الأمر الشرعي المتعلق بالتاريخ ليس من علم الأمر الوجودي في التاريخ، ومن ثم يكون الثاني معياراً للأول، إذا توافر شرط إدراك الأمر الشرعي المتعلق بالتاريخ (أعني الأداة المنطقية) فيصبح ابن خلدون حنبلياً^(٥٤).

= وهذا المعيار السلبى عدم المعارضة هو الذي يؤكّد الهامش المساعد على الإبقاء على العلم والدين، في غياب إطلاق الفلسفة التي صارت اجتهادية، وإطلاق الدين الذي انتهت فيه العصمة مع ختم الوحي. فالصدام بينهما بلطفه التشكيك في صحة المنقول المعارض للعقل الصريح، والتشكيك في صراحة المعقول المعارض للنقل الصحيح. ما صح من النقل وما صرح من العقل - وهي أمور قليلة يتشارك فيها - ينعقد فيهما التعارض، وما لا يشتركان فيه لا معنى للحديث عن التعارض بخصوصه. وهو ما يجعل مجال العقل مفتوحاً في كل ما ليس فيه منقول صحيح، ومجال النقل مفتوحاً في كل ما ليس فيه معقول صريح؛ والأول عمدته علم التاريخ؛ والثاني علم المنطق.

(٥٢) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٣، الفصل ٢٦: «في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه»، ص ٣٤٧: «وقلَّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي».

(٥٣) أبو عبد الله محمد بن علي بن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق محمد عبد الكريم تونس؛ ليبيا: الدار العربية للكتاب، [د.ت.].، المقدمة الثانية، الفاعلة العاشرة، ص ٩٧: «قلت وهذا تقرير في غاية الحسن (إشارة إلى قول ابن خلدون التي أوردناها في الهامش السابق لتعليل القرشية شرطاً في الخليفة بردها إلى العصبة) ونهاية البراعة والتحقيق: وقوله: «وقلَّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي» بل لا يكون كذلك البته، ثم يضيف هذا اليلداً الأساسي: «وقاعدة أن كل أصل علمي يتخذ إماماً في العمل فشرطه أن يجري العمل به على مجاري العادات في مثله وإلا فهو غير صحيح شاهد لذلك» (ص ٩٧).

(٥٤) نجد المعيارين مستعملين في: المقدمة، ص ٦١:

- ففي تمييزه بين التجريح والتعديل والمنهج التاريخي في المقدمة الأولى من الباب الأول، يقول ابن خلدون: «ولقد عدَّ أهل النظر من المطاعين في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل» (ص ٦١).
- وفي إشارته للمطابقة بين الوجودي والشرعي - خاصة إذا كان قصده كما أطلقه ابن الأزرقي - فإن =

هل معنى ذلك أن ما يخالف الوجود التاريخي ليس شرعياً، ومن ثم يصبح العقل العملي معياراً للشرعيات المتعلقة بالتاريخ بشرط توافر الأداة العلمية، أعني المنهج التاريخي الذي يستهدفه الإصلاح؟ وهل معنى ذلك أن ما لا يلائم صريح المعقول ليس شرعياً ومن ثم يصبح العقل النظري معياراً للشرعيات المتعلقة بالطبيعة بشرط توافر الأداة العلمية، أعني المنهج المنطقي الذي يستهدفه الإصلاح؟ ماذا يبقى بعد ذلك من الشرع المزل؟ هل يرى ابن تيمية أن الاعتبار بما هو احتكام إلى الطبيعة يوصل إلى ما لا يناقض الشريعة، بمجرد أن تكون الأداة المنطقية، كمنهج، سليمة، فاقدة كل مزاعم ميتافيزيقية تعطي للأداة دوراً معيارياً؟ وهل يرى ابن خلدون أن الاعتبار بما هو احتكام إلى التاريخ يوصل إلى ما لا يناقض الشريعة، بمجرد أن تكون الأداة التاريخية، كمنهج، سليمة وفاقة كل مزاعم ميتاتاريخية تعطي للأداة دوراً معيارياً؟ ألا يكون منهج الدعوة والوعظ القرآنيين المستندين إلى مصدري الاعتبار (الطبيعة والنفس - والتاريخ والشرع) منطلقاً فعلياً لهذه المحاولة الإصلاحية التي لم يضيف إليها الفيلسوفان إلا الحد من مزاعم الأداتين وحصرهما في دورهما الذريعي؟ فيكون المنطق والتاريخ أداتي منع علمنا للطبيعة وللتاريخ من التحول إلى مابعد طبيعة ومابعد تاريخ، يزعمان أنهما عين الحقيقة والقيمة، ويصبحان بديلاً من الدين، عوض أن يكونا مجرد ذرائع إنسانية لإدراك الطبيعة والتاريخ؟ أم إن الاستناد إلى هذين المصدرين ليس إلا مجرد تبرير بعدي لثورة فلسفية ضد الجديلتين، احتاج صاحباهما إلى السند الديني، رغم أن ثورتهم تعني بالفعل نهاية كل دين في النظر والعمل، وبداية النظر العلمي التاريخي، والنظر العملي التاريخي؟ ذلك ما اعتبرناه مصدراً للمدرسة الاسمية، خصوصاً إذا لم ننس أن جميع الفرق في عهدي الوصل (المشائية والصفوية والكلام والتصوف الأولان) والفصل (الرشدية، والكلام الثاني والإشراقية والتصوف الثاني)، تلجأ إلى هذا الدليل النقلي كسند لتأويلاتها المتقابلة والمتنافية. وهل يكون السند الديني لهذه المواقف الفلسفية مجرد هندام تبريري لا يعني، إطلاقاً، أنه المحدد للحلول المقترحة في مجال تحديد المنزلة التي يشغلها الكلي النظري وطبيعة الماهيات، والكلي العملي وطبيعة الواجبات أو القيم، بل هو مجرد أسلوب تبليغي وتعييري يتنازع الجميع على قدرته التوسيطية بين مضمون النظريات والمثقفين لها من الرأي العام الشعبي؟

= الشرعي يصبح ذا فائدة تاريخية بمجرد فهم نضجه وتحليله منطقياً مما يجعل أحداث التاريخ وحقائقه من جنس أحداث الفقه في خضوعهما للأحكام لكون واضع الحدث وواضع الحكم واحداً، أعني الإرادة الخالقة والأمر. لكن هذا نادراً ما يرد في المقدمة، وهو يرد وروده في بدائع السلك كالعالم الموزاني (الشرعي) المولد للعلم العقلي المتقدم عليه: وفي ذلك يكمن سر الثنائية في هذا الكتاب، أعني الثنائية الواضحة أو بصورة أدق للموضحة للثنائية عنها في المقدمة.

سادساً: النقلة من الذاتية اللاهوتية إلى الذاتية الناسوتية

لم يبقَ إذاً إلّا أن نبحث في كيفية حدوث النقلة من الذاتية اللاهوتية المتعالية التي تنموضع في الوجود العالمي الطبيعي (الكلّي الطبيعي المتحرك موضوع النظر)، وفي الوجود الشرعي (الكلّي الشرعي المتحرك موضوع العمل)، ومن الموضوعية العالمية المتعالية التي تنذرت في العلم الإلهي والإنساني (الكلّي الطبيعي المتحرك موضوع النظر)، وفي العمل الإلهي والإنساني (الكلّي الشرعي المتحرك موضوع العمل)، أعني من منزلة الكلّي في الجديلتين الإشرافية الصوفية والرشدية الكلامية^(٥٥)، إلى الذاتية الإنسانية التي تنذرت وتنموضع بالفعالية النظرية (ابن تيمية) وبالفعالية العملية (ابن خلدون) والتي يكون تدوتها إنشاءً للموضوعات أو اختراعات النظرية والعملية (أعني النظريات والقيم) وتوضعها وتحققها التقني الاجتماعي والسياسي الاجتماعي. فيكون هذا التدوت وتنموضع تكويناً للنسيج التاريخي للحضارة الإنسانية بما هي إنسانية لا يزعم لها أدنى مدى ميتافيزيقي أو ميتاتاريخي. وبصورة أسير للفهم يكون السؤال: كيف تمت النقلة من التوحيد بين الطبيعة ومابعداها والتاريخ ومابعداها في الجديلتين إلى الفصل بينهما فضلاً لأحدث للإنسان بما هو إنسان هامشاً من الفعالية في النظر والعمل للذين ليسا مردودين إلى طبائع الأشياء وقيمتها في ذاتها، من دون أن يعتبراً ضلالاً أو خطأ، بمعنى الابتعاد عن الحقيقة الإلهية، أو عن الحقيقة بمجرداً؟ كيف أصبح للتاريخية الدنيوية في النظر والعمل استقلاليتها عن المابعد تاريخية الأخروية فيهما بما هما عين مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ؟ ذلك هو جوهر التساؤل عن طبيعة المنزلة

(٥٥) وقد توسّطت بين هذا التعالي الربوبي والعالمي الذي أدخل الحركة على الكلّي، من دون إزالة الواقعية الطبيعية والشرعية والمرحلة التي اعتبرناها مرحلة اسمية، نظريات وحدة الوجود أو وحدة الشهود التي تتعين معرفياً في الإنسان الكامل كرلي، أو إمام، أو في الإنسان عامة، بما هو مختصر الكون، أو في الفيلسوف، والتي، بما هما متصلان بالعقل الفعال أو بالروح القدس، وكلها محاولات لبلوغ الذاتية الإنسانية بما هي مؤسسة للعلم والعمل دون جدوى، إذ هي ظلت - بحكم الواقعية - تبحث عما يستند إليه هذا التأسيس: فلم يكن غير حلول الرب في الإنسان، أو تبليغه الرسالات، أو برفض الواقعية والتسليم بأن هذا العلم والعمل ليسا حقائق الأشياء وقيمتها كما هي في ذاتها، بل هي حقائقها وقيمتها بالإضافة إلى الإنسان، من دون أن ينفي عنها ذلك سلامتها كما يقول ابن خلدون: «ولا تتقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها. وأعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه أنه منحصر في مدركه لا يعدوها. والأمر في نفسه بخلاف ذلك؛ والحق من ورائه (...) ولو سئل الحيوان الأعجم ونطق لوجدناه منكراً للمعقولات وساقطة لديه بالكلية. فإذا علمت هذا فلفل هناك ضرباً من الإدراك غير مدركتنا، لأن إدراكنا مخلوق محدث، وخلق الله أكبر من خلق الناس، والحصر مجهول والوجود أوسع نطاقاً من ذلك (...)، وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزعم به أمور التوحيد والأخرة وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية». المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ١٠: «علم الكلام»، ص ٨٢٤ - ٨٢٥.

الاسمية للكلّي النظري والعملّي في الفلسفة العربيّة، كما أصبحت عند ابن تيمية وابن خلدون.

وطبعاً، فإن هذا السؤال ينحلّ إلى سؤالين أحدهما شارط له والثاني مشروط به.

فأما السؤال الأول، فهو: هل كان من الممكن لمثل هذا الإدراك أن يحصل لو بقيت الواقعية محدّدة لمنزلة الكلّي النظري تحديداً يجعل المدرك طبيعة واقعية قائمة الذات، إما مفارقة أو محايّة للأعيان المعقولة، والمنزلة الكلّي العملي، تحديداً يجعل المدرك العملي قيمة واقعية قائمة الذات، إما مفارقة أو محايّة للأعيان المعمولة؟

وأما السؤال الثاني، فهو: هل من الممكن، بعد وضع حدّ للواقعية، أن يبقى شيء ما يفرق بين موضوع النظر وموضوع العمل من حيث الطبيعة؟ أم أن العلوم النظرية والعلوم العملية تصبح، كما يقتضي ذلك زوال الواقعية، عمليتين اجتماعيتين تاريخيتين من طبيعة واحدة هي الفعلية العقلية الناطقة والعاملة في الوقت نفسه، والتي لها بُعدان: بُعد صوري خالص، يحدد النماذج التفسيرية (النظر) والتأويلية (العمل)، وبعد مادي خالص يتعلق بشروط تطبيق تلك النماذج ووسائله؟ فيصبح العلم والعمل خاضعين لأرغانونين متعامدين: أحدهما يتعلق بمنطق النماذج الصورية للنظر والنماذج الصورية للعمل، والآخر يتعلق بمنطق صياغة الموجودات الطبيعية لكي تصير قابلة للعلاج بالأول، وصياغة الموجودات التاريخية لكي تصير قابلة للعلاج بالثاني. ويمكن أن نطلق على الأول اسم المنطق، وعلى الثاني اسم المنهج؛ والأول رمزي خالص، والثاني تقني آلي في الطبيعة، وتقني رسدي إحصائي في التاريخ. الأول يجمع المعطيات ويصوغها صياغة تجريبية علمية، والثاني يجمع المعطيات ويصوغها صياغة توثيقية علمية. فتكون نسبة الوثائق رسداً وجمعاً وتحقيقاً إلى التاريخ العلمي كنسبة التجارب رسداً وجمعاً وتحقيقاً إلى الطبيعة العلمية. ويكون منطق النماذج الصورية لمعالجة ما توفره التجارب في العمل، ومنطق النماذج الصورية لمعالجة ما توفره التجارب في النظر، البعد الصوري من العمل والنظر، والتجارب والوثائق البعد المادي منهما، ولا فرق بينهما إلا ما وصفنا.

وفعلاً، فالمقابلة الأنطولوجية بين النظر والعمل، في الفلسفة التي تستند إلى منزلة واقعية للكلّي النظري والعملّي، تستمد شرعيتها، من كون العلم العملي فيها كان مقتضراً على ما يُرد من الشرائع إلى الطّابع، أعني أن السياسة والتاريخ - العمل الإنساني بما هو موضوع علم - لا يقبلان النظر العلمي إلا بما فيها من طبيعي، أي بما فيها من طبيعة النفس الإنسانية بما هي طبيعة تتضمن المدنية بالطبع. وكل ما لا يرد إلى هذه المدنية بالطبع لا يكون قابلاً للعلم، ومعرفته مجرد فن يحتاج إلى مهارة هي مهارة الفكر المتعامل مع

الواردات على حدّ تعبير الفارابي^(٥٦). لذلك فالتاريخ منافٍ للعلم بإطلاق^(٥٧). والعلم المدني الفلسفي لا يتجاوز ما يرتد إلى الطبيعة الإنسانية، بما هي ذات خاصية تسمى، في الإستمولوجية الأرسطية، خاصية القوى العقلية، المؤسسة للاختيار^(٥٨). لذلك فلا عجب إذا كان التاريخي لا يُعلم منه إلا ما يستثني التاريخي، أعني الماهيات والواجبات، لا الوجودات والوقوعات التي تتميز بخاصية اللاتناهي والاتحد غير القابل للحصر العلمي في إستمولوجية الطبائع.

أما بعد زوال واقعية الكلي النظري والكلي العملي، فإن الكلي بضريبه يصبح أمراً وضعياً غير طبيعي، فلا يختلف عندئذٍ النظري عن العملي، إذ كلاهما مجرد مواضعة إنسانية، أولهما مواضعة نظرية للتفسير، والثانية مواضعة عملية للتأويل. الأول قيمة نظرية، والثاني نظرية عملية، وكلاهما ضرب من الإرادة: إحداهما تصورية، والثانية شوقية؛ وهما حصيلة صراع بين الإرادات الناطرة أو الإرادات العاملة. والفرق الوحيد بين الإرادة الناطرة والإرادة العاملة يعود إلى الغايات وليس إلى طبيعة الذرائع النظرية والذرائع العملية التي يخترعها الوضع النظري للنظريات أو الوضع العملي للعمليات (أو القيم أو الوصف القيمي للأشياء بحسب إرادة الأقوياء بلغة ابن خلدون، في رده على ابن سينا^(٥٩)). والإرادة الناطرة تطبق على الطبيعة والتاريخ على حدّ سواء؛ والإرادة العاملة كذلك تطبق عليهما على حدّ سواء^(٦٠). ومعنى ذلك أن الفعالية النظرية تتعامل مع موضوعها تعامل الفعالية العملية مع

(٥٦) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، *تحصيل السعادة*، حققه وقدم له جعفر آل ياسين (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨١)، ص ٦٨: «والأشياء الواردة (أي ما لا يعود إلى المقول الثابت) إما واردة طبيعية أو واردة إرادية. وهذه الأشياء ليست تحيط بها العلوم النظرية، إنما تحيط بالمقولات التي لا تبدل أصلاً». وإذا فالتاريخي ليس قابلاً للعلم النظري إطلاقاً. وما يقبل هذا العلم يعود إلى الطبائع الثابتة أو ما ينتج منها، أعني ما هو من جنس التاريخ الطبيعي.

(٥٧) لذلك كان التاريخ عديم الوجود في الإستمولوجية اليونانية، كما عرضها الفلاسفة، ولا أعني أن فن التاريخ لم يكن موجوداً، فاليونان مؤرخون أشهر من أن ينكروا. لكن ذلك عدّ من الفنون الدارسة للواردات بالمعنى الذي أشرنا إليه في الهامش السابق.

(٥٨) أرسطو، *مابعد الطبيعة*، الطاء، ١٠٤٣.٥ أ 10-1.

(٥٩) ابن خلدون، *المقدمة*، المقدمة الأولى: في العمران البشري على الجملة»، ص ٧٢ - ٧٣.

(٦٠) ابن تيمية الحراني، *الرد على المنطقين*، ص ٣٨٧: «وبالجملة الأمور العادية (النسبة إلى مجاري العادات بمعنى العلية الطبيعية) سواء كان سبب العادة إرادة نفسانية أو قوة طبيعية، فالعلم بكونها كلية هو من التجريبات أو الحدسيات - إن جعلت نوعاً آخر - حتى العلم بمعاني اللغات هو من الحدسيات. فإن الإنسان يسمع لفظ التكلم ثم قد يعلم مراده المعين بإشارة إليه أو بقرينة أخرى، ثم إذا تكرر تكلمه بذلك اللفظ مرة بعد مرة وهو يريد به ذلك المعنى علم أن هذه عادته الإرادية وهو إرادة هذا المعنى بهذا اللفظ إذا قصد إفهام المخاطب. وهذا ما يسمونه الحدسيات، إذ ليس للتكلم موقوفاً على اختيار المستمع، وهو من التجريبات العامة. فإن السمع إنما عرف به الصوت والمعنى المعين قد يفهم أولاً بأسباب متعددة. أما كون التكلم من عادته ولغته أنه إذا تكلم بهذا اللفظ =

موضوعها. كلاهما تضع سلم قيم ثم تخضع له الموضوع الذي تعتبر ذلك السلم سماً له. والسلم الموضوع يسمى نظرياً، إذا اعتبر مجرد فرضيات يغيرها صاحبها، عند الاحتكام إلى الموضوع لعدم اعتبار هذا الفارق فارقاً ناتجاً من صراع إرادات، ويسمى قيماً إذا لم يعتبر مجرد فرضيات يغيرها صاحبها، عند الاحتكام إلى الموضوع، كون الفارق فارقاً ناتجاً من صراع إرادات: الخلاف إذاً في الموقف وليس في الطبيعة (الموقف من الظواهر وليس طبيعة الظواهر).

ويعني ذلك أن الطبيعة والتاريخ قابلان للمعاملة الأولى، فيكون علمهما نظرياً خالصاً؛ ويستند هذا العلم إلى مرحلة صورية هي وضع النموذج، ومرحلة مادية هي معالجة المادة، لكي تصاغ صياغة تجعلها قابلة للمعاملة بالنموذج. والمرحلة الأولى واحدة وهي منطق صوري أو رياضيات؛ والثانية هي التجريب في الطبيعة، والتوثيق في التاريخ. وهما كذلك قابلان للمعاملة الثانية: فيكون علمهما عملياً خالصاً؛ ويستند هذا العلم إلى مرحلة صورية هي وضع النموذج، أعني تحديد الحطة أهدافاً ووسائل للفعل في الطبيعة أو في المجتمع بالاعتماد على ما نعلم منهما في الضرب الأول من العلم، ويمكن أن نسمي هذا علم التخطيط العملي لتنفيذ الخطط التقنية (الطبيعة)، والسياسية (المجتمع)، ثم يستند إلى مرحلة مادية هي معالجة المادة المعينة لكي تصاغ صياغة تجعلها قابلة للمعاملة بالنموذج الصوري للعمل.

وما يمكن أن يُعاب على المقابلة بين النظري والعملي، في الواقعية، هو الظن أن أساس المقابلة هو المقابلة بين الطبائع والشرائع، أي بين الضرورة والاختيار، وليس المقابلة بين المواقف الهادفة إلى العلم والمواقف الهادفة إلى العمل في الطبيعة والتاريخ على حدّ سواء. والنقطة من المقابلة الأولى إلى الثانية ما كانت لتكون ممكنة، لو لم ندرك أن النظريات هي أيضاً مثل العمليات (القيم) مختزعات إنسانية لا تعبر عن طبائع الأشياء، بل عن خطة تصورية للتعامل النظري مع الأشياء. لذلك فإن العلوم النظرية والعلوم العملية، بعد التخلي عن الموقف الواقعي، أصبحت من طبيعة واحدة، إذا كان المقصود بها علم الطبيعة وعلم التاريخ علماً نظرياً يستهدف التفسير والفهم؛ وهما كذلك من طبيعة واحدة إذا كان القصد استعمالهما

= أراد ذلك المعنى فهذا من هذا الباب وكذلك سائر ما يعلم من عادات الناس وعادات الهائم وعادات النبات، وعادات سائر الأحياء هو من هذا الباب. وبين أن القطعية الأنطولوجية بين النظري (الطبائع) والعملي (الاختيارات) انتهت، إذ هي صارت جميعاً من حيث هي معلومة بالتجربة - أي من دون الاستناد إلى الاستبطان - من جنس واحد: ملاحظة سلوكها من خارج لاستخراج ما فيه من انتظام (عادات)، وإذاً فجميع العلوم نظرية من حيث كونها علماً للعادات أو للانتظام السلوكي للظواهر المدروسة أبداً كانت طبيعتها طبيعية أو تاريخية. ولعل هذه أكبر ثورة إستمولوجية عرفها العقل الإنساني خلصته من القطعية الأنطولوجية بين الطبيعي والإنساني والقطعية الإستيمولوجية المبينة عليها بين النظري والعملي من العلوم.

للفعل في الطبيعة أو في المجتمع. ولما كان هذا المعنى الثاني من العمل غير المعنى الفلسفي في الجديلتين المنقودتين، فإنه لا يعنينا في بحثنا. والمعنى الذي يعنينا هو العمل الذي أصبح، بعد التخلي عن الواقعية، لا يختلف في شيء عن النظر من حيث الآليات المعرفية. فكلاهما يستند إلى مرحلة صورية منطقية هي علم النماذج. وهذا مستقل عن طبيعة الموضوع؛ بل هو يتعلق بقوانين الحساب الرمزي للمصيغ التعبيرية، بصرف النظر عن المعبر عنه؛ ثم يستند إلى مرحلة منهجية هي علم الصياغة الناقلة للمادة من طابعها المعطى العفوي إلى طابعها المعطى القابل للمعالجة العلمية. وهذه المرحلة هي التجريب في الطبيعة، والتوثيق في التاريخ.

ويعني إدراك هذا الفرق أن ابن خلدون وابن تيمية - الأول كونه جعل القيم والقوانين العملية مخترعات إنسانية سندها الوحيد هو القوة بالمعنى السياسي للكلمة (العصبية)، والثاني كونه جعل النظريات والقوانين النظرية مخترعات إنسانية سندها الوحيد هو القوة بالمعنى المعرفي للكلمة (العلماء)، نافيّين بذلك عن القيم والنظريات طابعها القائم بالذات والمفروض على الإنسان من سلطة مشرعة للعمل أو للنظر متجاوزة التاريخ - قد فهم أن المقابلة بين النظر والعمل، بالمعنى المعلوم في الجديلتين مقابلة فقدت أساسها - فأصبح النظري مثل العملي مخترعاً إنسانياً، وأصبح الفرق بين العلم والعمل غير الفرق بين النظري والعملي في الفلسفة القديمة. فالنظري والعملي، قديماً، يقابلان بين قارتين وجوديتين، بين الطبيعة والتاريخ؛ والعلم والعمل، عندهما، يقابلان بين موقفين من الوجود الذي أصبح قارة واحدة لا فرق فيها بين الطبيعي والتاريخي. وكلاهما يقبل المعالجة النظرية فيكون موضوع علم، وكلاهما يقبل المعالجة العملية فيكون موضوع عمل، بحيث يكون المنطق الصوري مع منهج التوثيق أداة النظر، عندما يكون موضوعه التاريخ، ويكون المنطق الصوري مع منهج التجريب (وهو كالتوثيق) أداة النظر عندما يكون موضوعه الطبيعة (وقد صارت تاريخية، إذ هي، في ذاتها لا علم لنا بها، وعلمنا بها هو تاريخ وصول أخبارها إلينا، أعني تاريخ تراكم تجاربنا). والأرغانون المؤسس للتوثيق في التاريخ، بما هو علم العمران الإنساني، هو المراسد الاجتماعية لما يجري في المجتمع والبحث عن المعلومات حول ما يحصل فيه من سلوكات؛ والأرغانون المؤسس للتجريب في الطبيعة، بما هو علم الطبيعة، هو المراسد التجريبية لما يجري في الطبيعة والبحث عن المعلومات حول ما يحصل فيها من سلوكات. ولا فرق بين الأرغانونين إلا في المقابلة بين القارتين الطبيعية والاجتماعية الموروثة عن الفلسفة القديمة. أما لو أهملنا هذه المقابلة، فإن العلم الإنساني، بصرف النظر عن المقابلات الكيفية بين موضوعاته، يتضمن بعدين: صوري هو المنطق الرياضي، ومادي هو منهج صياغة الموضوعات ونقلتها من طابعها كمعطى عفوي إلى طابعها كمعطى علمي قابل للمعالجة بالمنطق الرياضي. ويأتي العمل، بعد ذلك، للاستفادة من نتائج هذا الجهد العلمي، أو للمغامرة خارج هذا العلم فيولد معطيات عفوية جديدة تكون موضوعاً للعلم، بعد صياغتها.

ويقتضي هذا الانقلاب المعرفي - المحدد دور النظر في العمل ودور العمل في النظر، والمتجاوز الفصل بين قارتين فصلتا كيفياً بجعل النظر نظراً كونه علماً للطباط، والعمل عملاً كونه علماً للشرائع أو القيم، إلى التوحيد بين القارتين والفصل بين الموقفين العملي والنظري منهما كموضوع واحد قابل للمعالجة النظرية التي وصفنا والمعالجة العملية التي ميزنا - يقتضي أن يكون المقصود بالنظر الممارسة الاجتماعية كمؤسسة راصدة ودراسة سلوك الأشياء طبيعية كانت أو تاريخية، لا المعرفة بما هي ملكة نفسية تتعلق بالإدراك الشخصي، والمقصود بالعمل الممارسة الاجتماعية كمؤسسة محددة للقيم والقوانين للأشياء طبيعية كانت أو تاريخية، لا العمل بما هو ملكة نفسية تتعلق بالإرادة الشخصية للأفراد: وهذا هو معنى العلم والعمل، بما هما نشاطا اختراع للنظريات والقيم، كما يصفهما ابن تيمية وابن خلدون.

ولما كانت الواقعية، حتى بعد تحريكها في الجدليتين، لم تدرك هذا الفرق بين العلم والمعرفة (الأول مؤسسة اجتماعية، والثانية قدرة شخصية) وبين العمل والإرادة الشخصية (الأول مؤسسة اجتماعية، والثانية قدرة شخصية)، فإنها حاولت تفسير الأولين بآليات الثائنين، فأرجعت الاجتماعي إلى النفسي، ومن ثم التاريخي إلى الطبيعي: فظل أساساً نظرية العلم أساساً نظرية المعرفة في علم النفس المستند إلى نظرية العقول، وأساساً نظرية العمل أساساً نظرية الشوق في علم النفس المستند إلى النظرية نفسها ظناً أن الكلي للمعلوم والمعمول، طبائع وقيم ذاتية للموجودات الطبيعية والمدنية.

والآن نفهم الترابط بين التزحزح التدريجي من الواقعية الطبيعية والشرعية أو النظرية والعملية، حيث كان الكلي النظري يُعد طبيعياً للأشياء في ذاتها، والكلي العملي قيمةً للأشياء في ذاتها، إلى المنزلة الوسطى حيث اتحد الطبيعي العقلي بالشرعي النقلي، فصارا علماً وشرعاً هئتين، إلى المنزلة الاسمية حيث نُزع عن الكلي النظري والعملي كل المزايم الميتافيزيقية والميتاتاريخية، فأصبح مجرد مخترعات إنسانية تفرضها توازنات القوى النظرية المعرفية والقوى العملية السياسية، وما حصل في التجريبتين العريبتين اللتين تمّ خلالهما تعقيل علوم النقل وتثقيل علوم العقل حقق شروط اللقاء الصدامي بين الأفلاطونية المحدثة والحينية المحدثة، بصورة حددت منزلة الكلي النظري في الرياضيات والمنطق (الأولى تخترع الكلي النظري، والثاني يجعل منه موضوعاً لعلومه)، وفي السياسيات والتاريخ (الأولى تخترع الكلي العملي، والثاني يجعل منه موضوعاً لعلومه)، وحصر مسألتنا في تحديد هذه الثقل من الواقعي الطبيعي والشرعي إلى الذريعي الوضعي في الطبيعية والشرعية، أعني الثقل التي جعلت الاسمية تصبح أمراً ممكناً.

سابعاً: التوازي بين علوم النظر وعلوم العمل

فكيف يمكن تحديد التوازي بين ما حصل في علوم العلم (علوم الفعالية النظرية) وعلوم العمل (علوم الفعالية العملية) تحديداً يبرز لنا كيفية صيرورتها اسميين عند ابن تيمية (علم فعالية النظر) وعند ابن خلدون (علم فعالية العمل)؟ ولنبداً بإشارتي تعلقان حصر إشكالية الكلّي في منزلة العلمين النظريين بإطلاق الرياضيات والمنطق (وإهمال العلوم المسماة نظرية ذات الموضوعات الطبيعية)، وفي منزلة العلمين العمليين بإطلاق السياسيات والتاريخ (وإهمال العلوم المسماة عملية ذات الموضوعات الإنسانية)، وتفهمنا بنية القسمين اللّاحقين، وأغراضهما، من خلال تحديد الجذور العميقة للترباط بين العلم والعمل وما بعدهما المحدد لمنزلة الكلّي النظري والكلّي العملي، أعني منزلة العلمين النظريين (الرياضيات والمنطق)، والعلمين العمليين (السياسيات والتاريخ).

— الإشارة الأولى: وتعلّق بطبيعة العلاقة بين المنطق والرياضيات، أعني بين هذين العلمين النظريين المتنافسين طبيعةً ووظيفةً، وبطبيعة العلاقة بين التاريخ والسياسيات، أعني بين هذين العلمين العمليين المتنافسين طبيعةً ووظيفةً. وإلى هذين المتنافسين تعود جميع الفلسفات.

— الإشارة الثانية: طبيعة التوازي بين ما حصل لمنزلة الرياضيات وفيها، ولمنزلة السياسيات وفيها، في تاريخهما لتحقيق النقلة من الواقعية الطبيعية إلى الذريعية الوضعية في الفلسفة العربية، مع ما صاحب ذلك من منزلة للمنطق والتاريخ، بوصف هاتين النقلتين معدتين إعداداً سالباً وموجباً للاسمية العربية: أعني بما هي عائق، وبما هي شرط إمكان في الوقت نفسه للمسعى إلى التخلص من العبادتين (عبادة الطبيعة، وعبادة الشريعة) وإلى الوصول إلى السيادة (السيادة على الطبيعة، والسيادة على الشريعة).

ويبيّن أن الإشارة الثانية ناتجة من الإشارة الأولى: إذ إن التوازي في مجرى أحداث هذه العلوم علته الانقلاب الحاصل في مفهومي النظر والعمل، وهو انقلاب اتضح بحكمه أن طبيعة العلاقة بين المنطق والرياضيات هي عينها طبيعة العلاقة بين التاريخ والسياسيات، بحيث تساعدنا كل منهما على فهم الأخرى، كما نبينه بعد حين، واستناداً إلى تجاوز الفصل بين النظر والعمل.

ولكن، قبل التحليل الواجب لهاتين الإشارتين، لا بد من أن نلعل أولاً، الغياب الملحوظ لعلم الأخلاق في مجموعة العلوم العقلية، واستبداله بعلم التاريخ، والغياب غير الملحوظ لعلم يناظره في العلوم النظرية وعدم استبداله بما يناظر التاريخ. ففي الموسوعة الفلسفية التقليدية، كانت مجموعة العلوم العملية تتضمن الأخلاق بالإضافة إلى السياسة

(ومنها الاقتصاد المنزلي)، ولا تتضمن التاريخ كونه لا يُعَدُّ من العلوم، في الإستمولوجيا الفلسفية التقليدية. ولا نستطيع فهم هذا الغياب الملحوظ والاستبدال الصريح، ما لم نفهم طبيعة الثنائي العملي - السياسة والأخلاق - في الفلسفة القديمة والوسيطه. فكلا العلمين يعتبران تابعين لعلم النفس - بما كان موضوعه نموذجاً لبنية المدينة والكون (النفس الشخصية والنفس الكلية). فالسياسة والأخلاق من طبيعة واحدة (عند أفلاطون وأرسطو). إنهما علما التوازن بين قوى النفس الثلاثة (العقلية - الغضبية - الشهوانية). والفرق الوحيد بين الفيلسوفين هو القول بالتوازن كما هو حاصل في الواقع، أو إخضاعه إلى الواجب، كما تمجده الفلسفة القائلة بمفارقة القيم. إنهما إذاً علم السلم النفسي بين هذه القوى، مطبقاً على الشخص أو على الجماعة، باعتباره توازناً طبيعياً في الواقع (أرسطو) أو في الواجب (أفلاطون) لاتاريخياً؛ بل إن التاريخي ليس إلا ابتعاداً عن هذا الطبيعي الواقع أو الواجب، بما هو غير قابل للعلم، أولاً بحكم عدم تناميته، وثانياً، بما هو، في عروضه، متعدد تعدداً ينافي وحدته الطبيعية. وإذا فهو معياري في الحالتين، إذ السياسة هي أخلاق الجماعة، والأخلاق هي سياسة الشخص! وهكذا فالطابع ليست حصائل تاريخية.

أما الغائب الثاني المناظر له وغير الملحوظ في مجموعة العلوم النظرية، فهو ما يمكن أن نطلق عليه اسم علم المعرفة المعياري؛ وهو أحد التصورات الممكنة للمنطق: حيث يتحول المنطق إلى علم نفس معياري للمعرفة، ويبلغ الذروة في الشروط الخلقية الصوفية لقتل الحضور الجسدي إلى العالم من أجل التفرغ للتأمل والاستعداد للتلقي! وهذا أيضاً غائب، رغم أن إدراك غيابه ظل خفياً، كوننا ذكرنا المنطق: فكأننا أبقينا على جميع معانيه الفلسفية. وإذا فالغائبان اثنتان: علم الأخلاق المتعلق بالسلوك عامة، وعلم الأخلاق المتعلق بالطريقة، أعني معيارية السلوك القيمي سواء كانت القيمة هي الخير أو الصدق، المقابلين للشر والكذب. وهما خارجان عن اهتماماتنا، إذ إن بحثنا يتعلق بإستمولوجية النظر في العلم والعمل، وليس بأكسيولوجية العمل في العلم والعمل: والفرق بين، كما وضّحنا قبل قليل.

وإذا كان علم النفس إذاً - بما هو علم طبيعي نظري - الأساس المشترك للأخلاق والسياسة عملياً، وللمعرفة والوجود نظرياً، أو مصدر النماذج التفسيرية فيها جميعاً بالنسبة إلى الفلاسفة، فإن ما يوازيه وظيفة، في الفكر الديني، هو السياسة، بما هو علم تاريخي عملي، حيث تقاس الأخلاق والسياسة عملياً، والمعرفة والوجود نظرياً على السياسة الربوبية التي هي تاريخية، كونها حصيلة تاريخية لسلطان مطلق الحرية في التشريع النظري (الخلق) والعمل (الأحكام)، بحيث لا يكون شيء مما يوجد طبيعة، بل جميعه حصيلة تاريخية لهذا الفعل والإرادة المشرعة تشريع إيجاد، وتشريع تكليف. وعلى هذا يقاس الطبيعي من الكون والإنسان (نظام النفس والعالم) والتاريخي منهما: صيرورة العالم وصيرورة المدينة. وإذا

فالتاريخ، بهذا المعنى، هو علم تكوّن الخلقات^(١١) والأحكام^(١٢) وضماً لا طبعاً؛ وهو البديل من المصدر الطبيعي للنماذج التفسيرية في الفلسفة (أعني النفس، بما هي نموذج لبنية الكون والمدينة، في الأفلاطونية المحدثة، ومن ثم المعرفة والعمل، شخصيّين كانا أو جماعيين).

وطبعاً، فنحن لم نستعص عن الأخلاق بالتاريخ في مجموعة العلوم العملية بالاستناد إلى هذا المرجع المستمد من الفكر الديني فقط؛ بل العلة في ذلك هي التوازي بين علاقة المنطق بالرياضيات، وعلاقة التاريخ بالسياسيات. فنسبة العلمين النظريين (المنطق والرياضيات) كنسبة موضوعيهما (المنطقي والرياضي)، وهما نسبتان مشاكلتان لنسبة العلمين العمليين (التاريخ والسياسيات) المناظرة لنسبة موضوعيهما (التاريخي والسياسي): وتلك هي بؤرة العلائق الاسمية. وإذا كان الأساس النفسي والقصد المعياري قد منعا الفلسفة (المتقدمة على ما آل إليه عهد الفلسفة العربية) من إدراك هذه النسب، بحكم المنزلة الواقعية للكلّي النظري والعلمي، فإن حصيلة التجريتين الإبستمولوجيتين المتقابلتين، عند تعقيل علوم النقل، وتنقيل علوم العقل، قد مكّنت من إدراكها في الفلسفة العربية ببعديها الفلسفي والكلامي.

ذلك أن الفصل بين المنطقي عامة والخصائص المنطقية للموضوعات الأولى التي انطلق منها علم المنطق، والفصل بين الرياضي عامة والخصائص الرياضية للموضوعات الأولى التي انطلق منها علم الرياضيات، لم يكونا ليحدثا لو لم تصبح للمنطق موضوعات أخرى غير الأولى، تمكن من نسبة ما بعد الطبيعة التي مزجت بالمنطق إلى موضوعاته الأولى لا إليه؛ وكذلك بالنسبة إلى الرياضيات. وهذا ما حدث فعلاً في التجريتين العربيتين اللتين ذكرنا كما نبّهت في الفصل الأول من القسم الثاني اللاحق. وبمجرد أن يُفصل المنطقي عن الموضوعات المنطقية الأولى التي انطلق منها علم المنطق، ويفصل الرياضي عن الموضوعات الأولى التي انطلق منها علم الرياضيات، يتضح أن الفرق التقليدي بين العلمين لا وجود له، أعني ذلك الفرق الصادر عن طبيعة الموضوعات الأولى التي ظنت عين المنطقي والرياضي، في حين أنها ليست إلا مجالات مخصصة أدت إلى الخلط بين المنطقي والرياضي وخصوصياتها غير المنطقية وغير الرياضية. وإذا تمّ الفصل بين المنطقي والموضوعات الخاصة الأولى والرياضي والموضوعات الخاصة الأولى، فإن المنطقي المفرد والرياضي المفرد يصبحان

(١١) مفهوم الخلقة مفهوم استعمله الغزالي في تهافت الفلاسفة، القسم الطبيعي منه عند نفيه مبدأ السببية تعريضاً لمفهوم الطبيعة: أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ص ٢٤٦: «المسلك الثاني وفيه الخلاص من هذه التشنيمات، وهو أننا نسلم أن النار خلقت خلقة، إذا لافها قطنتان متماثلتان أحرقتهما ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه ولكن تجوز...».

(١٢) الحكم عرضاً من القيمة مفهوم فقهي يفيد أن المعيارية وضعية وليست طبيعية. وهذه المسألة ذات صلة بقضية التحسين والتقيح. فإذا قلنا إن التحسين والتقيح عقلي فقد قصدنا أن الأحكام قيم ذاتية للأشياء وليست من وضع المشرع. وإذا فنيّا ذلك اخترنا الحل الثاني، وتلك هي المقابلة الأساسية بين المعزلة والأشعراء.

من طبيعة واحدة هي التحليل الصوري للنماذج الرمزية النظرية ذات الموضوع الفرضي الممكن والذي يتعين بالفرض لينطبق عليه أحد النماذج الحسابية المنطقية المطابقة له. ولهذين العلمين التطبيقات نفسها في الاتجاهين: اتجاه الذات العارفة لتحديد طبيعة الناظرية، واتجاه الموضوع المعروف لتحديد طبيعة المنظورية، أعني بنية العلم بما هو عاقلية، وبما هو معقولة^(٦٣).

وقد صادف، تاريخياً، أن كانت الموضوعات الأولى للمنطق مرتبطة ببعض اللغات الطبيعية شكلاً، وبعض المضمونات المستمدة من التاريخ الطبيعي ومن علم الطبيعة الحسي مضموناً، فأدى ذلك إلى إخضاع المنطقي إلى ميثاقين المضمون و«ميتالفة» الشكل الحاصلين في هذه التجربة التاريخية المخصوصة، فلم يتم الفصل الدقيق بين المنطقي عامة وهذه الصياغة الأولى للمطالب المنطقية. وما تم من فصل للمنطقي عن هذا المضمون والشكل اللذين كانا له في التجربة الأولى، جعل العلم العربي يسعى إلى حصر المنطق في الصورة الخالصة ويعيد النظر في طبيعة العلم عامة، والعلم المنطقي خاصة. وإدراك ذلك هو ما ننسبه إلى ابن تيمية، وسنبرهن عليه في القسمين الثاني والثالث من هذا الكتاب. كما صادف تاريخياً أن كانت الموضوعات الأولى للرياضيات مرتبطة ببعض اللغات الطبيعية شكلاً (رسم الأشكال ورمز الأعداد عند اليونان)، وبعض المضمونات المستمدة من العدّ والقيس ومن علم الطبيعة المربّض (الفلك خصوصاً) مضموناً، فأدى ذلك إلى إخضاع الرياضي لميثاقين المضمون و«ميتالفة» الشكل الحاصلين في هذه التجربة التاريخية الأولى، فلم يتم الفصل الدقيق، بين الرياضي عامة وهذه الصياغة الأولى للمطالب الرياضية. وما تم من فصل للرياضي عن هذا المضمون والشكل اللذين كانا له في التجربة الأولى، جعل العلم العربي يسعى إلى حصر الرياضي في الصورة الخالصة، ويعيد النظر في طبيعة العلم عامة والعلم الرياضي خاصة. وننسب إدراك ذلك إلى ابن تيمية كذلك، وسنبرهن عليه في القسمين نفسيهما، رغم أن ابن تيمية، كما هو معلوم، قد قدم معالجة المسألة الأولى على معالجة هذه المسألة، كون هذه تُرَدُّ إلى تلك، بعد حصول الفصلين بين المنطقي والرياضي وشكلهما الحاصل لهما في التجربة اليونانية.

ولما كانت الناظرية أو بنية العاقلية ذات مستويين، المستوى الصوري، والمستوى المادي،

(٦٣) وقد حدث في عصرنا أمران مكنّا من إدراك هذه الطبيعة، فحسما الإشكالية القديمة المقابلة بين النزعة المنطقية (أرسطو)، والنزعة الرياضية (أفلاطون) في المعرفة العلمية: فقد تبين أن جميع الحقائق المنطقية الحاصلة قابلة للترجمة الرياضية (بول، مثلاً) وأن جميع الحقائق الرياضية الحاصلة قابلة للترجمة المنطقية (رسل، مثلاً). وإذاً فهما أمر واحد أو قابلان للرد إلى أمر واحد هما قراءا المتشاكلان: فما داما قابلين للترجمة المتبادلة، فهما أمر واحد، أو كالأمر الواحد بالمدى المنطقي للوحدة التي هي التشاكل التبادلي.

كان المنطق تحليلات أولى وتحليلات ثانية^(٦٤). الأولى تعالج نظرية الصورة النظرية، والغاية تعالج نظرية التصوير النظري لمادة معينة، أعني صياغة مادة معينة بحسب الصورة النظرية التي حددتها التحليلات الأولى. ولكن لما صادف أن كانت نظرية الصورة النظرية ونظرية التصوير النظري محكومتين بالشكل الأول (اللغة اليونانية) والمضمون الأول (علم الطبيعة الأسرطي)، أصبح المنطقي غير قابل للفصل عن أنطولوجيا هذا الشكل والمضمون الأولين، مما صير المنطق علماً معيارياً مستمداً من أنطولوجيا اللغة الطبيعية اليونانية والإدراك العقلي الحسي العقوين للعالم. والرياضيات نفسها، في جزئها التطبيقي على الأقل - أعني الفلك والموسيقى عند القدامى - قد اتخذت هذا المنحى المعيارى وخصوصاً عند أفلاطون وأصحاب الميل الأفلاطوني في النظر^(٦٥).

لكن هذه العلاقة التي تحدت، بحكم الشكل التاريخي الأول للمنطق والرياضيات، أخفت طبيعة العلاقة الفعلية بين العلمين. فالرياضيات هي في الحقيقة عملية التصوير النظري، إما للموضوع الممكن أو لأحد الموضوعات الواقعية، إحدانا لبنى الصورة النظرية الخالصة أو لبنى الصورة النظرية المطبقة؛ والمنطق هو، في الحقيقة علم هذه العملية التصورية في بعدها الخالص والتطبيقي، ومن ثم فالرياضيات هي النظرية الفاعلة إيجاباً لبنى الصورة وتطبيقاً لها، والمنطق هو علم هذه النظرية: لأولى هي العلم النظري، والثاني هو علم العلم النظري. ويمكن إذاً أن نحدد العلاقة بينهما بالصورة التالية: الرياضيات هي الصياغة المنطقية إما لموضوع ممكن عام، أو لموضوع واقع معين؛ والمنطق هو علم هذه الصياغة العامة أو المطبقة؛ الأولى هي العلم بما هو فعالية صانعة للنماذج عامة أو لنماذج موضوع معين، والثاني هو علم هذا العلم الواضع للنماذج.

وبالقياس إلى هذه العلاقة أصبح بوسعنا أن نحدد طبيعة العلاقة بين التاريخ والسياسيات. وفعلًا، فإن الفصل بين التاريخي عامة والخصائص التاريخية للموضوعات الأولى التي انطلق منها علم التاريخ، والفصل بين السياسي عامة والخصائص السياسية للموضوعات الأولى التي انطلق منها علم السياسة، لم يكونا ليحدثا ما لم تصبح للتاريخ موضوعات أخرى غير الأولى، تمكن من نسبة مابعد التاريخ إلى مزيج بين التاريخ، وما

(٦٤) التحليلات الأولى أو نظرية القياس الصوري بمعنى السيولوجيوس إذا اقتصرنا على المنطق الأسرطي؛ أو بمعنى القياس الصوري عامة بالمعنى الذي يسعى إلى إثباته ابن تيمية. والتحليلات الثانية أو نظرية القياس المادي الصادق أو نظرية البرهان بمعنى أرسطو؛ وهي، بمعنى أعم، نظرية تحصيل المعطى المادي ليصاغ صوراً ويُعلم.

(٦٥) لأن الرياضي التطبيقي لم يصبح البحث عن البنية الرياضية للموضوع المدرس، بل صار الاستعاضة منه بما يظن بنى رياضية مطلقة التمام: من ذلك الدور المعيارى للثائرة والكرة والجسمات الخمسة في الفلسفة الأفلاطونية وعلم الطبيعة المربى عنده.

أضافته موضوعاته الأولى إليه، وكذلك بالنسبة إلى السياسيات. وهذا ما حدث فعلاً في التجريبتين العربيتين اللتين وصفنا، كما نبهت في الفصل الثاني من القسم الثاني لاحقاً. وبمجرد أن يُفصل التاريخي عن الموضوعات التاريخية الأولى التي انطلق منها علم التاريخ، ويفصل السياسي عن الموضوعات الأولى التي انطلق منها علم السياسة، يتضح أن الفرق التقليدي بين العلمين لا وجود له، أعني ذلك الفرق الصادر عن طبيعة الموضوعات الأولى التي طُلّت عين التاريخي والسياسي، في حين أنها ليست إلا مجالات مخصصة، أدت إلى الخلط بين التاريخي والسياسي وخصوصياتهما غير التاريخية وغير السياسية. وإذا تم الفصل بين التاريخي والموضوعات الخاصة الأولى، والسياسي والموضوعات الخاصة الأولى، فإن التاريخي المفرد والسياسي المفرد يصبحان من طبيعة واحدة، هي التحليل الصوري للنماذج الرمزية العملية ذات الموضوع الفرضي الممكن والذي يتعين بالفرض لينطبق عليه أحد النماذج الحسابية التاريخية المطابقة له. ولهذين العلمين التطبيقات نفسها في الاتجاهين، اتجاه الذات العاملة لتحديد طبيعة العاملة، واتجاه الموضوع المعمول لتحديد طبيعة المعمول، أعني بنية العمل بما هو عاملية وبما هو معمولية^(٦٦).

وقد صادف، تاريخياً، أن كانت الموضوعات الأولى للتاريخ مرتبطة بالشكل الأسطوري وبالمضمون الخاص بالتاريخ الديني، فأدى ذلك إلى رد التاريخي إلى ميتاتاريخ المضمون وميتاشكل الأسطورة الحاصلين في التجربة التاريخية المخصصة، فلم يتم الفصل الدقيق بين التاريخي عامة وهذه الصياغة الأولى للمطالب التاريخية. وما تم من فصل للتاريخي عن هذا المضمون والشكل اللذين كانا له في التجربة الأولى، جعل العمل العربي يسعى إلى حصر التاريخ في الصورية الخالصة، ويعيد النظر في العمل عامة والعمل التاريخي خاصة. وإدراك ذلك هو ما ننسبه إلى ابن خلدون، وسنبرهن عليه في القسمين الثاني والثالث لاحقاً، كما صادف تاريخياً أن كانت الموضوعات الأولى للسياسات مرتبطة ببعض التعابير الشكلية عن السياسي (بالقياس إلى قوى النفس وتوازنها: سلم الناطقة والغضبية والشهوانية)، وبعض المضمونات المستمدة من نظرية المدينة والدساتير اليونانية، فأدى ذلك إلى إخضاع السياسي إلى ميتافيزيقا المضمون (الدساتير) وميتاشكل الشكل (نظرية القوى

(٦٦) وقد حدث في عصرنا أمران مكّنا من إدراك هذه الطبيعة فحسب الإشكالية القديمة المقابلة بين النزعة التاريخية (أرسطو) والنزعة السياسية (أفلاطون) في المعرفة العملية. فقد تبين أن جميع الحقائق التاريخية تُرد إلى الحقائق السياسية (ماركس)، وجميع الحقائق السياسية ترد إلى الحقائق التاريخية (هيجل)، وإذا فالتاريخي والسياسي أمر واحد أو هما قايلاً للرد إلى أمر واحد هما فرعا للتشاكلان بمعنى الوحدة المنطقية نفسه، أعني التشاكل: الأول بتوسط الاقتصاد السياسي، والثاني بتوسط الاجتماع السياسي. وسنأتي على شرح ذلك لاحقاً في هذا الفصل: وكلاهما، عندما يكونان يصدد الحدث، يكونان موضوع سياسة، وعندما يصبحان حادثين بعد، يكونان موضوع تاريخ.

النفسية والمعادن)، الحاصلين في التجربة التاريخية، فلم يتم الفصل الدقيق بين السياسي عامة وهذه الصياغة الأولى للمطالب السياسية. وما تم من فصل للسياسي عن هذا المضمون والشكل اللذين كانا له في التجربة الأولى جعل العمل العربي يسعى إلى حصر السياسي في الصورية الخالصة ويميد النظر في طبيعة العمل عامة والعمل السياسي خاصة. وننسب إدراك ذلك إلى ابن خلدون وكذلك وستيرهن عليه في القسمين نفسيهما رغم أن ابن خلدون قد قدم معالجة المسألة الأولى على معالجة هذه المسألة كون هذه ترد إلى تلك، بعد حصول الفصلين بين التاريخي والسياسي وشكليهما الحاصلين لهما في التجربة اليونانية.

ولما كانت العملية أو بنية الشوق والإرادة ذات مستويين: المستوى الصوري والمستوى المادي، كان على التاريخ أن يتضمن مستويين (قياساً على المنطق): تحليلات عملية أولى وتحليلات عملية ثانية^(٦٧). الأولى تعالج نظرية الصورة العملية، والثانية تعالج نظرية التصوير العملي لمادة معينة، أعني صياغة مادة معينة بحسب الصورة العملية التي حددتها التحليلات الأولى. ولما صادف أن كانت نظرية الصورة العملية ونظرية التصوير العملي محكومتين بالشكل الأول (الميثولوجيا الدينية) والمضمون الأول (الشرائع المنزلة)، أصبح التاريخي غير قابل للفصل عن أنطولوجيا الميثولوجيا الدينية والإدراك العملي العقوين للتاريخ. والسياسيات نفسها، في جزئها التطبيقي على الأقل، أعني وضع الدساتير والقوانين عند القدماء، قد اتخذت هذا المنحى المعياري وخصوصاً عند أفلاطون وأصحاب الميل الأفلاطوني في العمل^(٦٨).

(٦٧) إذا كانت التحليلات الأولى في المنطق النظري هي الرياضيات الخالصة - بعد تجاوز الانفصال بين الرياضي والمنطقي الناتج من انفصال موضوعاتهما الأولى - وكانت التحليلات الثانية في المنطق التطبيقي هي الرياضيات التطبيقية - بعد تجاوز نفسه بين الرياضي والمنطقي - فإن التحليلات الأولى في التاريخ النظري هو السياسيات الخالصة - بعد تجاوز الانفصال بين موضوعيهما الأولين، أعني علم بنية الموضوع العملي الممكن وتطوره والتحليلات الثانية في التاريخ التطبيقي هو السياسيات التطبيقية - بعد تجاوز نفسه. أما علم الرياضي الخالص والمطبق، أي علم الفعالية النظرية فهو المنطق الأعلى؛ وهو علم تاريخي خالص يلاحظ هذا الحاصل، أعني بنية العلم وتاريخه. وأما علم السياسي الخالص والمطلق أو علم الفعالية العملية فهو التاريخ الأعلى: وهو علم تاريخي خالص يلاحظ هذا الحاصل، أعني بنية العمل وتاريخه. وإذاً يوجد لدينا: العامل الرياضي الخالص - العامل الرياضي المطبق - عالم المنطق الذي يجعل من عمل الأولين موضوعاً له، وهما يجعلان من فعالية النظر في الموضوعات الرمزية لذاتها أو بما هي ملائمة لموضوع معين أيّاً كان طبيعياً أو اجتماعياً موضوعاً له بإنتاجها. ثم العامل السياسي الخالص - العامل السياسي المطبق - عالم التاريخ الذي يجعل عمل الأول وعمل الثاني موضوعاً له. وهما يجعلان من فعالية العمل للموضوعات الرمزية لذاتها أو بما هي ملائمة لموضوع معين، أيّاً كان طبيعياً أو اجتماعياً، موضوعاً له بإنتاجها.

(٦٨) السياسة المدنية، كما هو معلوم، ليست علماً للظاهرة السياسية الموجودة، بل هي معيار لها يسعى إلى مقاضاتها باسم واجب عليها أن تكون عليه لتماشى الطبيعة الإنسانية. والتاريخ عندنا، هو بالأساس، تاريخ ديني بمحتين: إما مضموناً أو بما هو علم أداة الثقيلة. وإذاً ففي العمل كان مصدر العلمين مزدوجاً، =

لكن هذه العلاقة التي تحدت بحكم الشكل التاريخي الأول للتاريخ والسياسيات، أخفت طبيعة العلاقة الفعلية بين العلمين: فالسياسيات هي، في الحقيقة، عملية التصوير العملي إما للموضوع الممكن أو لأحد الموضوعات الواقعية إحدائاً للبنى الصورية العملية الخالصة أو للبنى الصورية العملية المطبقة؛ والتاريخ هو، في الحقيقة، علم هذه العملية التصويرية في بعدها الخالص أو التطبيقي. ومن ثم فالسياسيات هي الأرخنة أو العالمية الفاعلة إيجاباً للبنى الصورية وتطبيقاً لها، والتاريخ هو علم هذه العلاقة بينهما بالصورة العلم العملي، والثاني هو علم العلم العملي. ويمكن إذاً أن نحدد العلاقة بينهما بالصورة التالية: السياسيات هي الصياغة التاريخية إما لموضوع ممكن عام أو لموضوع واقع معين، والتاريخ هو علم هذه الصياغة العامة أو المطبقة، الأولى هي علم العمل بما هو فعالية صانعة للنماذج عامة أو لنماذج موضوع معين، والثاني هو علم هذا العلم. وبذلك يمكن وصف التناظر بين العلوم النظرية والعلوم العملية، وبين موضوعات كل منهما، فتتمكن من فهم منازل الكلين فيها.

وهكذا يتضح أن الرياضيات هي التقنية العقلية المنتجة للنماذج النظرية، أي أنها جوهر العلم كفعالية، والمنطق هو هي، ولكن من حيث هو جاعل منها موضوعاً له. والسياسيات هي التقنية العقلية المنتجة للنماذج العملية أي إنها جوهر علم العمل كفعالية، والتاريخ هو هي، ولكن من حيث هو جاعل منها موضوعاً له. والرياضيون والسياسيون أو السُلطان العلمي والسُلطان العملي هم واضعو النظريات والعمليات أو المشرعون للنظر والعمل الإنسانيين، بحسب توازن القوى النظرية والقوى العملية. والمناطق والمؤرخون ليسوا إلا الملاحظين الدارسين لما يبدعه الأولون؛ ويكونون على خطأ كبير، لو ظنوا أن الموضوعات التي يدرسونها هي طبائع وشرائع ذاتية للأشياء، في حين أنها جميعاً موضوعات مخترعة أبداعها العلم والعمل، بما هما فاعلان ومنتجان للتسيج الاجتماعي في بعده العلمي والتقني والعلمي السياسي، وتوابع كل منهما من المقدمات التأسيسية والتوالي الاستثمارية.

إن العقل الناظر، مثل العقل العامل، أعني الرياضيات والسياسيات، يمثلان، بما هما نشاطان اجتماعيان تاريخيان عليهما توازن قوى اجتماعية هي قوى التظهير وقوى العمل، المصدر الاجتماعي للمنظومات النظرية كأدوات رمزية ذريعة للتفسير العلمي والفعل التقني والمنظومات العملية كأدوات رمزية ذريعة للتأويل العملي والفعل السياسي. لكن جوهرية هذه النتوجات التاريخية - النظريات والقيم واستعمالاتها التقنية والسياسية - جعلتها تصبح عند الواقعيين من الفلاسفة والمتكلمين طبائع للأشياء في ذاتها وشرائع لها في ذاتها، فانقلبت

=أحدهما أهلي (التاريخ)، والثاني أجنبي (السياسة) خلافاً للعلمين النظريين فإن مصدرهما أجنبي؛ كذلك كان الأمر في تاريخ الفكر العربي إلى حين عمل ابن تيمية وابن خلدون.

الأمر وصار العلم الإنساني والعمل الإنساني النسيان، طبائع ثابتة وشرائع مطلقة على اللاحق الخضوع لها، بعد طي أصلها عند الأولين في جيب النسيان السحيق. وقد سعى ابن تيمية لإبراز هذا الأصل - اختراع الأسماء العلمية - للنشاط النظري؛ وسمى ابن خلدون لإبراز هذا الأصل - اختراع القيم العملية - للنشاط العملي؛ فأصبحت بذلك فيلسوفَي التاريخِ المطلقة للعلم والعمل، والمؤسسين للعلمين للاسمية العربية.

وسيتبين هذا الإصلاح الثوري للنظر والعمل عند فيلسوفينا، بما سنبرزه من خصائص المآل الذي انتهت إليه هذه العلوم الأربعة خلال النقلة من الواقعية الطبيعية في النظر والعمل إلى الذرية الوضعية فيهما معاً.

وقد توطدت بين الواقعية الطبيعية والشرعية والاسمية بالمعتين، مرحلة النظرية والعاملية الإلهيتين، مما جعل الطبيعة وما بعدها تنتقل إلى التاريخ بفضل مابعد التاريخ: أي إن الاسمية الإنسانية المستندة إلى فعليّتي النظر والعمل التاريخيتين (الإنسانيتين)، تتقدم عليها، في الجدليتين، اسمية الهية مستندة إلى فعليّتي النظر والعمل مابعد التاريخيتين (الإلهيتين). ولما كانت هذه النقلة ثمرةً للتاريخ الفعلي الذي حكم الوصل والفصل بين ضربي العلوم (العقلية والنقلية) وضربي مقدمهما التأسيسي (الأفلاطونية المحدثة والحنييفية المحدثة)، في الحضارة العربية، فإننا قد اعتبرنا اللقاء الصدامي بين ضربي العلوم وضربي مابعدهما موضوعنا الأول، للوصول إلى منازل الكلّي الضمنية، استخراجاً لها أولاً، وتحديدًا لعلاقتها ثانياً، ووصفاً لجدليتها ثالثاً، لننتهي في المقام الرابع والأخير، إلى نتائجها النظرية والعملية في الاسمية العربية عند ابن تيمية وابن خلدون، بوصف ذلك الغاية التي انتهى إليها الفكر العربي قبل الانحطاط والبداية التي انطلق منها بعده في عصر النهضة العربية.

لم يبق إذاً إلا أن نحلل الإصلاح الاسمي للفعالية النظرية عند ابن تيمية (الفصلان الثالث والخامس)، والإصلاح الاسمي للفعالية العملية عند ابن خلدون (الفصلان الرابع والسادس)، بدءاً بما حدث في العلوم، وختماً بما حدث في مابعدهما التأسيسي، وذلك في حالتي الإصلاحين؛ فيتقدم على فصل الاسمية النظرية فصل الكلّي النظري في الرياضيات والمنطق، ويتقدم على فصل الاسمية العملية فصل الكلّي العملي في السياسيات والتاريخ. وبذلك نبحث المسألتين في وجههما السالب للواقعية وفي وجههما الموجب المؤسس للاسمية تأسيساً موجباً.

ثامناً: تحديد مفهومات العلاج الأساسية

لكن ذلك يتطلب شبه تمهيد نختم به هذا الفصل لتحديد بعض المفهومات التي نحتاج إلى استعمالها في المعالجة التي يتضمنها القسمان الأخيران من الكتاب والساعيان إلى

تحدد منزلة الاسمية للكلية، ومعالجة منزلة العلوم النظرية والعلوم العملية المرتبطة بها وتبغيرها الناتج من النقلة من الواقعية إلى الاسمية. ذلك أن الأسماء نفسها نستعملها في مدلول واقعي، وفي مدلول اسمي؛ فيكون مسماهما، في الحالة الأولى غيره في الحالة الثانية؛ مما قد يؤدي إلى غموض قد يظن خلطاً بين المفهومات، في حين أنه نتيجة ضرورية لهذه النقلة.

ولنبداً بمسألة العلوم النظرية، فهي أقل إشكالاً من حيث حدودها وأسمائها. فلم حصرناها في الرياضيات والمنطق، وسكتنا عن جميع العلوم الأخرى، وانتبهنا إلى التوحيد بينهما، فصيرناهما علماً واحداً؟ لِمَ لَمْ نذكر العلوم النظرية المؤسسة لهما عند القدامى (الميتافيزيقا والجدل عند أرسطو وأفلاطون)^(٦٩) والمتأسسة عليهما (علم الطبيعة والرياضيات التطبيقية عند أرسطو وأفلاطون)؟ لِمَ لَمْ نذكر العلوم الخمسة الأخرى عند المحدثين بحسب التصنيف الوضعي عند أوغست كونت (الفلك، الفيزياء، الكيمياء، علم الحياة، علم الاجتماع)؟

يقتضي الجواب عن هذه الأسئلة أن نحدد المقصود بمنزلة العلوم النظرية الناتجة من منزلة الكلية. فليس مطلوبنا البحث في جميع العلوم النظرية، بما هي فنون أو اختصاصات بحسب تصنيف العلوم وتوزيع العمل فيها بحثاً وتدریساً. بل المطلوب هو العلمي فيها جميعاً، أعني ما تبحث عنه لعلم موضوعاتها الخاصة بها. ويمكن أن نعتد، هنا، على التحديد الوضعي عند أوغست كونت لمفهوم الرياضي عامة^(٧٠). فالرياضي هو المعلوم في جميع العلوم، وينقسم إلى الرياضي المجرد وهو الحساب بما هو الأداة التي تتعامل مع المعادلات لاستعداد المجهول من الكميات من المعلوم منها (وهذا هو المنطق المجرد كذلك، كما سنرى)، ثم الرياضي العيني الموصول إلى معادلات الظواهر الطبيعية (والإنسانية). ويتضمن هذا الوجه الثاني من الرياضي علوماً متمايزة بعدد الظواهر المختلفة التي تؤدي دراستها العلمية إلى صياغتها في معادلات رياضية^(٧١). وإذا فالرياضي، ببعديه المجرد أو الخالص والعيني أو التطبيقي، يعني العلمي النظري في جميع العلوم النظرية، وذلك هو الأمر الذي تسعى الفلسفة إلى تحديد منزلته في علاقتها بمنزلة الكلية الواقعية أو الاسمية، ولا تهتم

(٦٩) سنبت كيف أن هذه العلوم المؤسسة للرياضيات والمنطق لم توجد إلا بحكم الموقف الواقعي، وأن العلوم المؤسسة عليها لم تختلف عن بعدها التطبيقي إلا بحكم الموقف نفسه: وهذا طبعاً هو موضوع الفصل الأول من هذا القسم.

Auguste Comte, *Cours de philosophie positive* (Paris: Delagrave, 1920), leçon (٧٠)

3, pp. 114 - 119.

(٧١) علماً أن أوغست كونت يشكك في تحقيق مثل هذه الغاية، كون الظواهر الطبيعية المعقدة وخاصة الإحيائي والإنساني منها عصباً على الصياغة الرياضية، انظر خصوصاً ص ١٢٥ من المصدر نفسه، حيث يشكك في قابلية الفيزياء الحيوية للصياغة الرياضية.

بالمعلوم النظرية علماً علماً، إلا لتحديد هذا العلمي الواحد فيها جميعاً.

وهذه الرياضيات بمعناها المجرد أو الخالص، ومعناها العيني أو المطبق هي أيضاً المنطق بمعناه المجرد أو الخالص، ومعناه العيني أو المطبق، لكون الرياضي بما هو المعلوم في جميع المعلوم هو عينه المنطقي بتلك الصفة نفسها، وهما يبعدهما الخالص أداة ذاتهما يبعدهما المطبق. وقد أثبت برتراند ريسل هذه المطابقة متحدياً كل من يشكك في هذه الوحدة بمحاولة التمييز - إن استطاع إلى ذلك سبيلاً - بين ما هو رياضي وما هو منطقي، كما ورد في كتابه *المبادئ الرياضية*^(٧٢). وهذه الوحدة حصلت بالتدريج، ذهاباً من المنطق إلى الرياضيات كما هو الشأن في حركة الحساب المنطقي التي يُعَد ريسل أهم أعلامها^(٧٣)؛ أو من الرياضيات إلى المنطق كما هو الشأن عند بول^(٧٤): ذلك أننا، سواءً ذهبنا من المنطق الرمزي *La logistique*، إلى الرياضيات، كما فعل ريسل وأصحاب المنطق الرمزي عامة، أو من الجبر الرمزي إلى المنطق كما فعل بول، أو جمعنا بين الأمرين كما فعل فراغ^(٧٥)، حيث يقال العدد تصورياً والتصور عددياً^(٧٦)، فإن الوحدة بينهما ثابتة^(٧٧)، وطبيعتها واضحة. إنها عين المعلوم في كل المعلوم.

ونحن إذاً نستعمل الرياضي والمنطقي بهذا المعنى بوصفه ما يبدأ في الظهور بمجرد التخلص من الواقعية والتوجه نحو الاسمية، شريطة ألا تقتصر على البعد المجرد الذي اهتم به مبرزو الوحدة بين المنطق والرياضيات؛ إذ إن البعد العيني منهما، أعني تريض الظواهر الطبيعية

(٧٢) انظر: Bertrand Russell, *Introduction à la philosophie mathématique*, traduit par Moreau (Paris: Payot, 1970), pp. 231 - 232.

(٧٣) أعني حركة المنطق الرياضي أو المنطق الرمزي أو الحساب المنطقي *La logistique*، وأفضل تمثيلها برتراند رسل ووايتهيد في كتابهما *مبادئ الرياضيات*، ويانو في محاولته صياغة علم العدد صياغة منطقية خالصة.

(٧٤) انظر: Georges Boole, «L'Analyse mathématique de la logique», dans: *La Formalisation*, traduit par Y. Michaud (Paris: Seuil, 1969), spec. pp. 27 - 28:

(٧٥) انظر: Gottlob Frege, *Les Fondements de l'arithmétique: Recherche logico-mathématique sur le concept de nombre*, traduction et introduction de Claude Imbert, l'ordre philosophique (Paris: Seuil, 1970).

(٧٦) ذلك أن محاولة صياغة نظرية العدد مفهوماً - منطقياً يجمع عمليتي أصحاب المنطق الرمزي وأصحاب الجبر الرمزي، إذ إن الأمر لا يتعلق بالصياغة المنطقية للرياضي ولا بالصياغة الرياضية للمنطقي، بل بإبراز الطبيعة المنطقية للرياضي والطبيعة الرياضية للمنطقي، ومن ثم نفي التائية ذاتها من حيث الطبيعة، وإن بقيت من حيث الصياغة. وما الوحدة إلا التشاكل بين الصيغ.

(٧٧) انظر: Nicolas Bourbaki, *Eléments d'histoire des mathématiques*, 2ème éd. revue, corrigée, augmentée, collection histoire de la pensée; 4 (Paris: Hermann, 1969), pp. 9 - 29.

والإنسانية ومنطقتها، بحثاً عن بنائها الرياضية المنطقية، يشرع كذلك في البروز بحكم النقلة نفسها، وهما وجهها الصورية والتجريبية للتلازمان اللذان لم يظهرهما بهذه الصورة إلا عند النقلة من الواقعية إلى الاسمية.

وإذا كان هذا الأمر مقبولاً في العلوم النظرية ومسلاً به، كون التمييز بين الرياضي عامة والرياضيات كأحد الاختصاصات، والمنطقي عامة والمنطق كأحد الاختصاصات، يتناً ومفهوماً، وإذا كان واضحاً أن موضوع الفيلسوف منهما هو وجههما الأول لا الثاني منذ أفلاطون وأرسطو، فإن الوضعية الماثلة في العلوم العملية هي التي يصعب التسليم بها؛ وهي العلة في حاجتنا إلى هذا التمهيد. فعلوم الإنسان، بخلاف علوم الطبيعة - فضلاً عما تمتاز به عنها من حيث التعقيد الإستمولوجي - تخلق حتى من وحدة الاسم في توالي مراحل الفكر الإنساني: فهي علوم علمية^(٧٨)، فعلوم خلقية^(٧٩)، فعلوم روح^(٨٠)، فعلوم إنسانية^(٨١).

ولما لم يكن لها اسم واحد يوحد بين تسمياتها المختلفة في مراحل تاريخها، أصبحت العلوم العملية، بخلاف العلوم النظرية، أعصى على التحديد وواضحة لمسألة المصطلح اللامم

(٧٨) وهذه هي التسمية التي تكاد تغطي ما يمكن أن نطلق عليه الآن اسم العلوم الإنسانية، أو هي على الأقل تتضمن أهم مجالاتها. وإذا كان، مثلاً، أوغست كونت يجد في أرسطو بدايات مقبولة لمساعه إلى تأسيس علم الاجتماع، ويزعم أن هذا العلم لم يصف إليه بينه وبين أرسطو إلا ما أضافه هوبز، عندما حدد دور القوة في السياسي، «Le célèbre principe de Hobbes sur la domination spontanée de la force constitue au fond, le seul pas capital qu'ait encore fait, depuis Aristote jusqu'à moi la théorie positive du gouvernement», *Poli - posi* (Paris: Ed. Librairie positiviste; Ed. Grès et Cie, 1912), vol. 2, p. 299.

فإن ذلك دليل كافٍ لما يمكن أن يربط من علاقات بين العلوم العملية وعلوم الإنسان، وخصوصاً نظام عقدها، أعني علم الاجتماع.

(٧٩) وهذه هي التسمية الفلسفية لعلوم الإنسان بالمقابل مع علوم الطبيعة، في التقاليد الفرنسية.

(٨٠) وهذه هي التسمية الفلسفية لعلوم الإنسان بالمقابل مع علوم الطبيعة، في التقاليد الألمانية.

(٨١) وهذه هي التسمية السائدة حالياً في جل الدراسات. ولعل أول من استعمل هذا الاسم هو الفارابي في كتابه *تحصيل السعادة* حيث قال: «وإن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطاً فيما ينبغي أن يسعى له بإنسان أو أناس غيره. وكل إنسان من الناس بهذه الحال. وأنه كذلك يحتاج كل إنسان فيما له أن يبلغ من هذا الكمال إلى مجاورة ناس آخرين واجتماعه معهم. وكذلك في الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان أن يأوي ويسكن مجاوراً لمن هو في نوعه: فلذلك يسمى الحيوان الإنساني والحيوان المدني. فيحصل ما هنا علم آخر ونظر آخر يفحص عن هذه المبادئ العقلية وعن الأفعال والملاكات التي بها يسعى الإنسان نحو هذا الكمال. فيحصل من ذلك العلم الإنساني والعلم المدني» (الفارابي، *تحصيل السعادة*، الفقرة ١٦، ص ٦١ - ٦٢). وقد حدد، قبل هذا، هذه المبادئ العقلية بأنها ما به يحقق الإنسان ما لم تعطه الطبيعة ليكون حائزاً الكمال بفضل الاجتماع (الفقرة ١٥، ص ٦٠ - ٦١). ولا يعني حرف العطف للتأني بل الوحدة: العلم الإنساني هو العلم المدني، وإذا فاقصود العلم الإنساني أي العلم المدني؛ التأني في الاسم لا في المسمى.

للقول فيها، خصوصاً عند رفض التحليل التراجعي الذي يستفيد من المصطلح الحديث ليطلقه على ما يشابهه في الوضعية القديمة، فيخفي بذلك ما كان عليه إبرازه، إذ هو موضوع الاشكال وغرض السعي إلى التحديد. فلا شك في أن الفلسفة تهتم بأمر هو فيها واحد ونظير للرياضي - المنطقي في العلوم النظرية، لكن اسمه ومسماه غير ثابتين بصورة مقبولة، كما هو الشأن في حالة العلوم النظرية. ومعنى ذلك أننا إذا أبقينا على الثنائية: علوم طبيعية/ علوم إنسان، لن نستطيع أن نحدد العلمي الواحد في هذه، مثلما حددنا العلمي الواحد في تلك، ولن نستطيع أن نسميه تسمية يحصل حولها الإجماع.

فالرياضيات والمنطق يكفيان ببعدهما الخالص والمطبق لتحديد طبيعة العلوم في جميع العلوم النظرية كما اهتمت بها الفلسفة منذ أفلاطون وأرسطو إلى اليوم، رغم تغير مضمونات هذه العلوم وخصائصها الإستمولوجية؛ لكنهما لا يكفيان لتحديد طبيعة العلوم في ما يسمى علوماً عملية، أو علوماً خلقية، أو علوم روح، أو علوماً إنسانية: وهي جميعاً تسميات لمجال عالجتها الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وحداها، وناقشتها فيه الفلسفة العربية، فظلت حبيسة لها إلى أن صاغ ابن خلدون محاولته لتخليصها منها، بفضل النقلة من الواقعية العملية إلى الاسمية العملية. وقد أطلق على هذه العلوم اسم علم «ال عمران البشري» بما هو جامع لنسق من العلوم يتضمن «العلوم العملية» ويتجاوزها، ويتضمن غيرها الذي لم يكن ممكناً بحكمها، وينتهي منها ما كان موجوداً بفضلها وهو ليس من العلم الإنساني في شيء.

ولما كانت التسمية الخلدونية لا تمكن من القول في المسمى الفلسفي الواحد في علوم العمل، خلال الحوار بين الفلسفة العربية والأفلاطونية المحدثة الهلنستية وحداها أفلاطون وأرسطو، فضلنا أن نستعمل مصطلح السياسة بما هي العلم الجامع في العلوم العملية بمعنى العلم المدني، أو علم الإنسان كما حدده الفارابي في تحصيل السعادة، بوصفه مستثنياً للواردات في التاريخ، وبوصفه ما يوجه إليه النقد الخلدوني المؤدي إلى انفجاره إلى بعد صوري هو علم العمران الخالص أو علم السياسة الخالص، وبعد مادي هو علم العمران المطبق أو علم السياسة المطبق (بمعنى علم الإنسان كما حدده الفارابي)، مع إعادة التاريخ إلى هذا العلم والمطابقة بينهما، كما سنرى.

ويؤيد أن مصطلح السياسة (بمعنى العلم المدني) يتضمن السياسة بمعنى نظرية الحكم والدساتير بوصفهما جزءاً من الأول وغاية له، وبما هما في علاقة تطابق أحياناً، وتتفاضل أخرى، منذ ابن خلدون والفلاسفة الذين ينقدونهم^(٨٢)، وحتى عند علماء الاجتماع

(٨٢) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٣، الفصل ٢٥: «وفي معنى الخلافة والإمامة، ص ٣٣٦: «وما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر ومقتضاه التغلب...». وإذا فُعل الملك وعلم العمران يتطابقان بهذا المعنى لتطابق موضوعيهما. ومن ثم فالسياسي يعني العمراني وبمعنى الاجتماعي، إذ قصد به علم الملك أو علم =

المعاصرين^(٨٣)، بشرط ألا ننظر أن السياسة، في هذا المعنى، هي سياسة الساسة بل هي سياسة عالم الاجتماع، وعندئذ نفهم المطابقة. لكن هذا الاستعمال يبقى دائماً محرّجاً الآن، وقد أصبح علم السياسة بمعنى علم الظاهرة الإنسانية الاجتماعية ذا اسم مغاير، وأصبح هذا الاسم خاصاً بهذا الفن المتعلق بالتفسير ونظرية الحكم والدساتير (علم السياسة كجزء من علم الاجتماع).

وما كان هذا الإخراج ليحصل لو كان الاسم الجديد للموضوع الذي كان يُعتبر موضوعاً لعلم السياسة، بما هي العلم الجامع في علوم العمل، مواصلاً على مستوى التسمية للاسم القديم، كما هو الشأن بالنسبة إلى الرياضيات والمنطق. فهذان العلمان غير ما كانا في القديم، ولم يبق فيهما واحداً إلا الاسم؛ لكن وحدة الاسم جعلت الإبقاء على استعمالهما أمراً مشروعاً، رغم تبدل المسمى. ومنع تبدل الاسم، في حالة العلوم الإنسانية، كل مشروعية لاستعمال اسم السياسة بمعنى علم المدني، أو علم الإنسان، أو علم العمران في الفلسفة التي تعيننا. ولو أقدمنا منهجياً على تسمية هذا الشيء الذي نسمى إلى تحديده بأسماء وجدت بعده، مثل علم العمران أو علم الاجتماع (خصوصاً أن الجزء الثاني منه المتدغم فيه لا ذكر له، عند الفلاسفة، أعني علم التاريخ الذي ستكون علاقته به كعلاقة المنطق بالرياضيات في علوم الطبيعة

= العمران. وما القوانين السياسية المقروضة التي يجب الرجوع إليها إلا القوانين المستمدة من هذا العلم وليس القوانين بمناهة الفلسفي في السياسة المدنية التي يرفضها ابن خلدون. والمعلوم أن العلاقة بين الدولة والعمران عند ابن خلدون هي علاقة الصورة بالمادة، ويرز ذلك مثلاً عند الحديث عن الظلم، ص ٥١٠: «ويزال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها (أي إنها هي صورتها) لإذعابه الآمال من أهله».

(٨٣) انظر: Marcel Mauss, *Essais de sociologie*, points; 19 (Paris: Minuit, 1971).

«La Sociologie de la politique, partie de la sociologie générale.» pp. 71-80.

وخصوصاً هذه الفقرة المهمة التي تبين ما بين السياسة بمعنى نظرية الحكم والسياسة بمعنى أعمق (هو عند الفلاسفة القدامي والعرب ما يضاهي علم الظاهرة الاجتماعية) من علاقات وطيدة حتى في العلوم الإنسانية المعاصرة: ص ٧٤.

«L'art de la vie sociale (= la politique) les (= les sociologues) concerne en particulier; et transmettre une tradition, éduquer les jeunes générations, les intégrer dans une société déterminée, les «élever» et surtout les faire progresser, tout cela dépasse les limites du droit et de tout ce qu'on convient d'appeler État. La science de cet art fait donc partie de la sociologie générale, ou, dans une sociologie ainsi de façon concrète, d'une partie toute spéciale de la sociologie de l'action».

إنها إذاً علم اجتماع العمل بما هو مطبق. وطبعاً فهذه العلاقة الوطيدة بين علم اجتماع العمل وعلم السياسة المدنية هي التي تخولنا استعمال كلمة السياسة في هذا المعنى العميق عند الفلاسفة وعند تقادهم، إذ إن ما كان يهتم به الفلاسفة هو هذه المطابقة بين العمل بمعنى فن التسيير للمستند إلى العلم، والعمل بمعنى علم الظاهرة المدنية أو السياسية أو الاجتماعية عامة.

من حيث الدور الأركانوني على الأقل، لغاب ما نريد إبرازه: ما أدى إليه النقد من تحديد لمنزلة التاريخ فيه.

وعلىنا ألا ننسى أن ما أظهره غياب علم التاريخ في علوم العمل من نقائص تعود كلها إلى ربط العملي بالخلقي بما هو معياري، قد أخفاه حضور علم المنطق في علوم النظر، لعدم بروز ربطه النظري بالمنطقي بما هو معياري. ذلك أن الفلاسفة يُعطون المعنى نفسه لقيمتي الخير والشر في العمل، ولقيمتي الصدق والكذب في النظر. فكلاهما أكسيولوجي: المنطق والأخلاق أكسيولوجيان عند الفلاسفة. وإذا كانت وحدة التسمية (المنطق) قد أخفت تغير المسمى (المنطق القديم بالمقابل مع المنطق الحديث)، فإن غياب وحدة الاسم في العمل أبرز الفرق بين التاريخ بالمعنى القديم والتاريخ بالمعنى الحديث: علم المدني بما هو موضوع للتاريخ، وعلم الطبيعة بما هو موضوع للمنطق، خالصين أو مطبقين، لا يُوحد بينهما، في الحالة الأولى، إلا وجود الاسم الواحد، ولا يمنع من التوحيد بينهما، في الحالة الثانية، إلا غياب الاسم الواحد. ولكي نبرز ذلك استعملنا اسم «السياسي» واسم «التاريخي» وعلم «السياسي» وعلم «التاريخي» لتتمكن من إدراك الشيء الواحد في العمل وصياغته السياسية والتاريخية نظراً للشيء الواحد في النظر وصياغته الرياضية والمنطقية، خلال المرحلة العربية، بما هي نقلة مميزة لهذا التوازي المقصود بالذات.

وفعلاً، فالجدل (أفلاطون)، والميتافيزيقا (أرسطو)، بوصفهما العلم السيد في العلوم النظرية، يؤسسان، من منظار واقعي، العلم المطابق للوجود، والذي هو رياضي عند الأول، ومنطقي عند الثاني. وإذا نفينا الواقعية زال العلم السيد المؤسس في الحالتين، وانقسم العلم المستند إليه إلى بعدين؛ أحدهما صوري تحليلي خالص هو الرياضيات الخالصة أو المنطق الخالص، والثاني مادي تركيبي مطبق هو الرياضيات المطبقة أو المنطق المطبق، ويشمل جميع علوم الطبيعة بما هي صائرة إلى الصياغة الرياضية المنطقية تدريجياً.

وقد كان لكلا الفيلسوفين نظير للجدل ومابعد الطبيعة، يؤسس عند الأول علم السياسة المدنية للظاهرة الخلقية بما هي معيارية مفارقة، وعند الثاني علم السياسة المدنية للظاهرة الخلقية بما هي معيارية محايدة. ويكفي أن ننفي الواقعية حتى يزول هذا العلم السيد المؤسس والذي يمكن أن نطلق عليه اسم مابعد التاريخ، أعني القيم الذاتية لطبائع الإنساني أو المدني المتعالية على التاريخ، فلا يبقى إلا السياسي والتاريخي للذات ينقسمان - كلاهما - إلى بعدين: أحدهما صوري تحليلي خالص هو السياسات الخالصة أو التاريخ الخالص، والثاني مادي تركيبي مطبق هو السياسات المطبقة أو التاريخ المطبق، ويشمل جميع علوم الإنسان بما هي صائرة إلى الصياغة السياسية التاريخية. وهذان الأمران، في علوم النظر وفي علوم العمل، هما ما نبين أنه قد حصل في المرحلة العربية، عند النقطة من الواقعية إلى الاسمية العملية. وهما أهم النتائج الإستمولوجية

لمزلة الكلي الاسمية.

وقد فضلنا على القراءة التراجعية ومزية المصطلح الدقيق المصحوبة ضرورة بعدم الأمانة العلمية في هذه الحالة، القراءة المعاصرة لموضوعها، والتدرجة بتدرجه، مع ما ينتج عن ذلك من غموض في المصطلح، يتضح شيئاً فشيئاً، وينتهي في الأخير إلى الدقة مع الأمانة. ذلك أن مصطلح السياسة والسياسي، بما هو اسم للعلم المدني عند الفلاسفة القدامى وعند فلاسفتنا، هو الموضوع المنقود في عملية النقلة من نظرية العمل الواقعية إلى نظرية العمل الاسمية، وبفضل نقده كان بإمكان ابن خلدون أن يكشف العلم الجديد الذي أطلق عليه اسم علم العمران، أعني علم الظاهرة الإنسانية، بما هي اجتماعية تاريخية، متخلصاً بذلك من علم السياسة المدنية اللاتاريخية، ومموضاً المنهج النفسي الخلقي بالمنهج الاجتماعي التاريخي، نظير ما فعل ابن تيمية، عندما تمت الاستعاضة عنده من المنطق والرياضيات بمعناها الواقعي بالمنطق والرياضيات بمعناها الخالص والتطبيقي. وذلك هو موضوع القسمين الأخيرين في فصليهما المختصين لنظرية النظر، ونظرية العمل، ونقلتهما من الواقعية إلى الاسمية، نقلة فعلية مصحوبة بالإدراك الإبتسولوجي لخصائصها.

ويمكن أن نعتبر هذا التمهيد اعتذاراً عما تتضمنه هذه الفصول من غموض اصطلاحي، علته المقصودة هي إبراز ما أدى إلى التجاوز في الاسمية النظرية الناقلة من المنطق والرياضيات، بما هما ميثاقين وجدل، إلى المنطق والرياضيات، بما هما أرغانون صوري أو مطبق لعلم الطبيعة؛ وفي الاسمية العملية الناقلة من الأخلاق والسياسيات، بما هما ميثاقين وجدل، إلى التاريخ والعمران، بما هما أرغانون صوري أو مطبق لعلم الإنسان. ذلك أن وصف المراحل المؤدية إلى هذا التجاوز وصفاً يرفض استعمال المصطلحات التي أصبحت في ما بعد محدّدة، يقتضي تجنب ما فيها من مساعدة مقابلها الباهظ هو إخفاء عدم التحديد الذي كان موجوداً؛ إذ إن مطلوب البحث هو دراسة النقلة من عدم التحديد هذا كبداية، إلى التحديد كخاتمة عندما دحضت الواقعية وأثبتت الاسمية..

١ - فالرياضيات والمنطق بما هما علمان من بين العلوم النظرية الأخرى، كما هما في التدريس والبحث الجامعيين، مثلاً، لا يُفهماننا إشكالية الرياضي والمنطقي في الفلسفة النظرية، أعني إشكالية طبيعة المعلوم النظري من الوجود في جميع العلوم النظرية. وبمجرد أن نعود إلى معناهما الفلسفي، أي طبيعة المعلوم النظري، فإنهما يصبحان أمراً واحداً له بعدان: صوري خالص هو المنطق الرمزي أو الحساب الرمزي (بما هما حساب علاقات نظرية مجردة)، ومادي مطبق هو الرياضيات التطبيقية أو المنطق التطبيقي، أو المنهج التجريبي الساعي إلى صياغة الظواهر صياغة قابلة للعلاج المنطقي الرياضي. وذلك هو معنى الرياضيات المجردة والرياضيات العينية عند أرغست كونت، مثلاً، وهو عينه معنى المنطق الخالص والمنطق المطبق.

٢ - والسياسيات (بلغة الفلسفة القديمة والوسيط) والاجتماعيات (بلغة)، والتاريخ بما هما علمان من بين العلوم الإنسانية الأخرى، كما هما في التدريس والبحث الجامعي، لا يفهمنا كذلك إشكالية السياسي التاريخي (أو الاجتماعي التاريخي) في الفلسفة العملية، أعني إشكالية طبيعة المعلوم العملي من الوجود في جميع العلوم العملية. وبمجرد أن نعود إلى معناه الفلسفي، أي طبيعة المعلوم العملي^(٨٤)، فإنهما يصبحان أمراً واحداً له بُعدان: صوري خالص هو علم الاجتماعيات المجرد (بما هو حساب نظري عام للعلاقات العملية الاجتماعية)، ومادي مطبق هو المنهج التاريخي العيني^(٨٥)، أعني المنهج الساعي إلى صياغة الظواهر العملية صياغة قابلة للعلاج الاجتماعي التاريخي. وذلك هو معنى الاجتماعيات المجردة والاجتماعيات العينية، كما يميز بينهما ماكس فيبر مثلاً^(٨٦)، وهو عينه معنى التاريخ المجرد والعيني.

٣ - وطبعاً فالبعد الصوري مما يهم الفلسفة من العلوم النظرية، المذكور في الفقرة ١،

(٨٤) كما يحدده دوركايم عند تعريفه مجال علم الاجتماع العلمي. انظر:

Emile Durkheim, *La Sociologie et son domaine scientifique*, œuvres (Paris: Minuit, 1975), tome 1, I, pp. 31-32.

(٨٥) والعلاقة بين التاريخ والعمران عند ابن خلدون من أهم مفارقات محاولته كين ذلك في الفصل الرابع، وخصوصاً في ما يتعلق بدور كل منهما في الآخر.

(٨٦) انظر مثلاً مفهوم النموذج المثالي عند ماكس وير: Max Weber, *Essai sur la théorie de la science*, traduits de l'allemand et introduits par Julien Freund (Paris: Plon, 1965), pp. 179 - 183.

حيث يميز بين النموذج المثالي للظاهرة الاجتماعية التاريخية والظاهرة التاريخية العينية التي تمثل مجرد معطى يصبح قابلاً للمعالجة العلمية، بفضل الفصل النظري للعناصر المتغيرة ذات دلالة وتكوين تخطيط مفهومي حول الظاهرة يمكن من دراستها علمياً. وقد ميز ابن خلدون بين ضربين من التاريخ أحدهما خاص، والثاني عام: «ولنذكر هنا فائدة نختم كلامنا في هذا الفصل بها وهي: إن التاريخ إما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل. فأما ذكر الأحوال العامة للأفان والأجيال والأعصار فهو أس للمؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده وتبين به أخباره. وقد كان الناس يفرقونه بالتأليف (...) وإذ تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث. فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليفة والأفان وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها (...) وأني ذاكر في كتابي هذا ما أمكنتني منه في هذا القطر المغربي إما صريحاً أو مندرجاً في أخباره وتلويحاً لاختصاص قصدي في التأليف بالمغرب وأحوال أجياله وأمه وذكر ممالكه ودوله دون ما سواه من الأقطار لعدم اطلاعي على أحوال المشرق وأمه» (ص ٥٢، ٥٣، ٥٤). وهذا العلم التاريخي العام هو ضرب من علم العمران الوسيط بين التاريخ الخاص وعلم العمران العام بما هو أس للتاريخ، كذلك كما بينه النص الذي نصدر به الفصل الرابع. ويك أن التاريخ الخاص يتعلق بالمعطى العيني، في حين أن هذا التاريخ العام، الذي هو أس للمؤرخ، يتعلق بتحديد العناصر ذات الدلالة التي تتحول إلى تخطيط مفهومي يعود إليه المؤرخ لمعالجة التاريخ الخاص. وعلم العمران أعم منها وأكثر منهجياً؛ ومن ثم فهو تاريخ عام مجرد وصوري لكون المفهومات التي يعتمد عليها هي بنية مجردة للتاريخية عامة.

صالح في البعد المادي مما يهمها من العلوم العملية، المذكور في الفقرة ٢. لكن الثاني لا يرد إلى الأول، أي إن الخالص من الرياضي - المنطقي لا يكفي بديلاً من الخالص من السياسي - التاريخي، لأن هذين أعم من ذينك، إذ ليس الرياضي - المنطقي الخالص إلا ضرباً من ضروب العمل بواسطة النظر المُتَّوَجِّع للظواهر المتغيرة ثابتة والمجردة قصداً عن التاريخية. لكن أدوات النمذجة الرمزية نفسها من الظواهر الاجتماعية التاريخية، الخاضعة لما بلغ إليه المجتمع تاريخياً من منظومات رمزية ونماذج نظرية، وهي إذاً إحدى أدوات السياسي - التاريخي أو الاجتماعي - التاريخي المتجاوز إياها حتماً، كونه مستعملاً إياها أداة له.

٤ - كما إن البعد المادي في الفقرة ١، لا يكفي بديلاً من البعد المادي في الفقرة ٢، أي إن المنهج التجريبي أو محاولة الصياغة الرياضية المنطقية للظواهر ليست إلا حالة خاصة من المنهج التاريخي، أو محاولة الصياغة الاجتماعية التاريخية للظواهر: إذ إن ما يعد ثابتاً وقابلًا للتكرار في التجريب ليس إلا الدرجة «صفر» من التاريخي، لأن عدم التغير هو الدرجة صفر من التغير. ومن ثم فالتجريب ليس إلا تاريخاً ثابتاً، وإليه يترد، إذ إن التاريخية في العلوم التجريبية تأتيتها من تاريخية أدوات التجريب التي هي متطورة، بما هي منتسبة إلى ظاهرة اجتماعية هي التقنية والنماذج الرمزية في الفقرتين ١ و٢.

٥ - وهذا يعني أن الرياضي والمنطقي الخالصين والتطبيقات هما دائماً دون السياسي (أي الاجتماعي) والتاريخي فاعلياً في صيرورة العلم والعمل، حتى وإن بدوا أكثر منهما دقة وضبطاً علميين: إذ إن الرياضي والمنطقي نسيبان إلى الاجتماعي والتاريخي، بشرط أن نفهم من هذين فعل وضع النموذج في هذه الفعاليات النظرية (النمذجة الرياضية والمنطقية) والعملية (النمذجة السياسية والتاريخية). وكلما كان المجتمع وتاريخه متضمنين لرياضيات ومنطق راقين كانا محتويين على نظريات تتعلق بالمجتمع والتاريخ أرقى من الرياضيات والمنطق في ذلك المجتمع، لأن العمل عندئذ، بما هو موضوع علم، يكون، كعمل، مستعملاً علومه النظرية أدوات له في عمله، وساعياً إلى تصور نماذج لعمله المتجاوز إياها، وهو إذاً محاولة لنمذجة ما لم تستطع العلوم النظرية نمذجته. فما الرياضيات والمنطق إلا مجرد خطة سياسية نظرية لها سنٌ مجتمعي وتاريخي الذي هو دائماً أكثر منها تعقيداً، وعلمه أكثر تعقيداً من علم مفعولاته الطبيعية التي يفعل فيها بأدواته الرياضية والمنطقية. ولا عجب عندئذ إذا تردّد أرسطو حول نسبة دور العلم السيد إلى غير السياسة: فراوح بين سيد العلوم النظرية (المتافيزيقا) وسيد العلوم العملية (السياسة).

وإذا كان المنهج التجريبي يبدو أكثر حيوية من المنهج التاريخي، فالسبب الوحيد لذلك هو أن التجريب التاريخي أكثر كلفة من التجريب النظري. ففي الأول يكون المجتمع مرهناً رهاناً مطلقاً بوجوده، فإن هو أخطأ في الإقدام على تحقيق نظريات حول وجوده المقبل بتجريب

غير محكم العواقب، كانت العاقبة وخيمة جداً^(٨٧)، في حين أن التجريب النظري، مهما ربا، فإنه يبقى دائماً في حدود تكاد لا تجعل المجتمع يراهن بكل وجوده، رغم أن التجريب النظري، بل، الآن، من الدرجات أهمية جعلته يصيح، ربما، رهاناً يلزم المجتمع، وقد يؤدي به إلى الفناء، بحكم ما أصبح للعلم النظري من أدوات تقنية قد تجعل تجربة واحدة مصدراً لخطر يعم البشرية: وخاصة في مجال الهندسة الحيوية أو التلاعب بتركيب المادة والطاقة في العالم^(٨٨).

لذلك فلا عجب إذا انتهى هذا القسم والذي يليه عند تحديد النقطة من الواقعية إلى الاسمية إلى مفهومين، أطلقنا على أولهما اسم السيادة على الطبيعة، بعد عبادتها، وعلى الثاني اسم السيادة على الشريعة، بعد عبادتها. أما مجموع السياتين فقد أطلق عليه ابن خلدون اسم الخلافة الإنسانية في الكون وسيادته عليه بالنظر والعمل، سيادة أفتته عن الحاجة إلى مشروع متعال عليه: «استولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه، فكان كله في طاعته وتسهره. وهذا هو معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^(٨٩) فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته»^(٩٠).

(٨٧) ولعل أفضل الأمثلة على مفارقة التجريب التاريخي وما تزول إليه من وخيم العواقب جميع الثورات ذات المزايع العلمية التي تدعي أنها علمت ما يجب أن يكون عليه التاريخ وتسعى إلى تحقيقه. وقد تبه ابن خلدون لخطر ذلك، عندما تبه لئيم العلماء عن السيادة لتقديمهم النظريات ومحاولة فرضها على التاريخ. ولنا في ما أدت إليه الثورات باسم ما يسمى بالاشتراكية العلمية أفضل دليل على النتائج الوخيمة التي يؤدي إليها التجريب في التاريخ، خاصة إذا خلا من الحذر العلمي الذي يتصف به التجريب العلمي. فيكون الحاصل الوصول إلى النذرة والمخامعات باسم السعي إلى الوفرة وتحرير الإنسان من الاغتراب! ويكون الوصول إلى الاستعداد وسيطرة طبقة الأداريين باسم تحرير الإنسان من الصراع الطبقي! وإذا كان الحذر العلمي في التجريب الذي لا يندخل كل المجتمع في الرهان وإجباء، فما بالك به عندما يكون كل التاريخ مادة لهذا التجريب؟ أليس ابن خلدون محققاً عندما شكك في قدرة «العلماء»، أعني أدعاء العلم، على السياسة بمعنيها: أعني علم الظاهرة الاجتماعية، ثم مباشرة حكمها بهذا العلم؟

(٨٨) وبذلك يصبح لا فرق بين التجريب العلمي والمغامرة التاريخية للإنسان؛ فكلاهما رهان بالوجود الإنساني كله في محاولة تحديد المجهول انطلاقاً من تصوره الفرضي المستمد من المعلوم. وهذا التصور، بما هو إقدام على الفعل دون ضمان مطلق للنتائج، ودون كون المقبل هو عين السابق، هو المعنى الحقيقي للتاريخية، ولما لا يقبل التراجع في مسار الزمان. لذلك صار البحث العلمي مسألة سياسية بالدرجة الأولى، لا بمعنى سياسة تحريره وتوظيفه، بل بمعنى نظرية التاريخي: هل هو من صنع الإنسان بما يعلم من محيطه (مكاناً) ومن إحاطته (زماناً) أم هو قضاء وقدر.

(٨٩) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٣٠.

(٩٠) ابن خلدون، للقدمية، الباب ٦، الفصل ١١: «في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر».

ص ٨٣٩ - ٨٤٠.

الْقِسْمُ الثَّانِي
الْوَجْهُ الثَّالِثُ
مِنْ الْأَسْمَاءِ أَوْ دَحِيضِ الْوَاقِعَةِ

الفصل الثالث

مِنْ وَاقِعِيَّةِ الرِّيَاضِيِّ وَالْمُنْطِقِيِّ إِلَى ذَرِيعَتِهِمَا أَوْ مِنْ عِبَادَةِ الطَّبِيعَةِ إِلَى السِّيَادَةِ عَلَيْهَا

والنوع الثالث [من أنواع الدور الذي أَلَفَ فيه ابن تيمية كتاباً منحلل معنى مضمونه في أحد هوامش هذا الفصل] الدور الحسابي وهو أن يقال: «لا يُعلم هذا حتى يُعلم هذا. فهذا هو الذي يُطلب حله بحساب الجبر والمقابلة، وقد ذكر كثير من متأخري الفقهائ مسائل، وذكروا أنها لا تنحل إلا بطريق الجبر والمقابلة. وقد بينا أنه يمكن الجواب عن كل مسألة شرعية جاء بها الرسول ﷺ بدون حساب الجبر والمقابلة، وإن كان أيضاً حساب الجبر والمقابلة صحيحاً. وكان لأبي وجدي، رحمهما الله، فيه من النصيب ما قد عُرف»^(١).

حدّنا، في الفصل السابق، طبيعة العلاقة بين علمي الرياضيات والمنطق وبين موضوعيهما (الرياضي والمنطقي)، فبينّا أن النظر العلمي - بما هو فعالية منتجة للنماذج النظرية - هو الناطقية أو الرياضيات؛ وهو المنطق إذا تجلّ من هذه الفعالية موضوعاً له. وذلك لأن الرياضي هو هذه الفعالية بما هي عاملة أو منتجة؛ والمنطقي هو هي، بما هي ناظرة لإنتاجها. لكن ذلك لم يبرز لوجود عائق الواقعية الذي جعل الرياضي، بصورة عامة، ينحصر في الخصائص الوجودية لموضوعاته الأولى (العدد والهندسة والموسيقى والفلك)، والمنطقي، بصورة عامة، ينحصر في الخصائص الوجودية لموضوعاته الأولى (علم الطبيعة المستند إلى الإدراك الحسي الطبيعي واللغة الطبيعية). وعلينا الآن أن ندرس طبيعة الانقلاب الذي حصل فنقلنا من هذه الواقعية في الرياضي والطبيعي إلى الذريعة فيهما معاً، وعلاقة ذلك بالنقلة المعرفية من الموقف الواقعي إلى الموقف الاسمي في النظر، أعني من عبادة الطبيعة إلى السيادة

(١) تقي الدين أحمد بن عبد الحلّيم بن تيمية الحراني، الرد على المنطقين، تقدّم سليمان الندوي (بيروت: دار المعرفة؛ بومباي: د. ن. د.، ١٣٦٨ هـ)، ص ٢٥٧-٢٥٨.

عليها، كهدف للفعالية العلمية.

ولما كان العائق الحائل دون إدراك هذه الطبيعة الواحدة للرياضي والمنطقي، في وجهيهما العامل والناظر هو، في جوهره، ما منع الفعالية العلمية النظرية من إدراك الطبيعة العاملة للعلم، أعني الطبيعة الحقيقية للرياضي، فإن البحث في المسألة الرياضية يتقدم على البحث في المسألة المنطقية عند التشخيص، وينعكس الأمر عند العلاج: ومعنى ذلك أننا نعالج مسألة النقلة من الواقعية إلى الذريعية في الرياضيات مُرجعين إدراكها إلى المسألة المنطقية. وإذا، فهذا الفصل يتألف من مستويين: الأول يتعلق بالرياضي والثاني بالمنطقي؛ والأول يعم الفلسفة والعلم اليونانيين والعلم والفلسفة العربيين، والثاني يخص ابن تيمية أساساً (وابن خلدون من بعض الوجوه)^(٢).

فكيف يمكن أن نحدّد طبيعة الشيء الذي نطلق عليه اسم الرياضي والذي هو الموضوع المعلوم في العلم النظري خلال المرحلة التي نحاول تحديد خصائصها الإيستمولوجية، أعني مرحلة التجاوز الفلسفي والعلمي في عهدّي الوصل والفصل من الفلسفة العربية، بالمقارنة مع خصائصها في الفلسفة اليونانية؟ وكيف يمكن أن نفهم شروط هذا التجاوز من خلال ما طرأ في الممارسة العلمية ومقدّمها التأسيسي الفلسفي فتقلّ الرياضي من الطبيعة الواقعية، بضربها الأفلاطوني والأرسطي كما سنصفها، إلى الوضعية الذريعية

(٢) وطبعاً، فالمستوى الأول لا يخرج عن اهتمام ابن تيمية. لكن اهتمامه به سالب كونه يتعلق بنقد نظرية الرياضي وعلمه بمناسبة إصلاح نظرية المنطقي وعلمه. ومع ذلك فإن دور ابن تيمية الرياضي يبرز في أمرين أساسيين:

- الأول: هو محاولته الهادفة إلى فصل صورة المنطق عن كل مضمون معيّن ورّده إلى مجرد عمليات حسابية، إذ يقول: «بل تصور الذهن بصورة الدليل [أعني الصياغة المنطقية للمضمون] يشبه حساب الانسان لما معه من الرقيق والمعار. والفطرة تصور القياس الصحيح من غير تعليم. والناس يفطروهم يتكلمون بالأنواع الثلاثة [للمنطق التقليدي]: التداخل (القياس المحلي) والتلازم (الشرطيات المتصلة) والتقسيم (الشرطيات المنفصلة) كما يتكلمون بالحساب ونحوه» (المصدر نفسه، ص ٢٩٦). ورغم ما في هذا الموقف من تحقير لدور المنطق وطن أن الفطرة مغنية عنه، فإنه يتضمن إدراكاً حقيقياً لطبيعة دوره الذي يُزِدّ إلى الحساب الرياضي للرموز، بعد صياغة المضمون بها (مع التعبير الكمي عن المنطق المحلي أي التداخل).

- الثاني: هو مؤلفه في الدور الذي يعالج مسألة ما بعد رياضية وما بعد منطقية، هي مسألة التحليل المنطوق على الوجود (مسألة الملية) وعلى المعرفة (مسألة الترابط المنطقي) وعلى الرياضيات (الجبر والمقابلة)، كما قال هو بنفسه. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٧-٢٥٨. وقد تقدم عليه في تأليف مثل هذا الكتاب، مع الإشارة إلى مجال تطبيقه الفقهي، الكرجي في كتاب الدور والوصايا، انظر: رشدي راشد، تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب، ترجمة حسين زين الدين، سلسلة تاريخ العلوم عند العرب؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٤٧. ولا عجب في ذلك فإن تيمية من أسرة رياضية كما يشير إلى ذلك نصه الذي صرّنا به هذا الفصل. ولعل محاولته صياغة القوانين الصورية للمنطق في كتاب الرد - وهي محاولة قد تغرد لها دراسة خاصة إن شاء الله - تُعَدّ من المحاولات الرياضية المنطقية المهمة.

التي توسّطت بفضريها^(٣) بين رياضيّ أدائه الجبر الهندسي، وحساب النسب^(٤)، ورياضي أدائه الهندسة الجبرية، ونسب الحساب^(٥)، وذلك من دون فصل بين مجال الانطباق الطبيعي

(٣) طبعاً، فضريا الوضعية الفزيعة هما، كما أسلفنا، الوضعية اللاهوتية حيث تعدد الطابع الذاتية للأشياء فتحصّر في موضوعات توقّفية تُخلّق عليها الأشياء، من دون أن يكون لهذه الأشياء ذات وماهيات متقدمة على وجودها الوضعي، ثم الوضعية الانسانية المحاكية لها، والمرفوضة في البدء بوصفها متنافية للأولى وكافرة بها، والمقبولة في مابعد بشرط حصرها في العلوم، بما هي ذرائع وفنون دينوية لا ترتقي إلى علم الوضعية اللاهوتية.

(٤) ما نسميه رياضياً في أصول أقليدس يقبل التحديد بالصورة التالية:

١ - فهو الموضوعان التقليديان لما يسمى رياضيات، أعني العدد والهندسة.

٢ - وهو أدوات العلاج الرياضي، أعني الجبر الهندسي، وحساب النسب.

٣ - وهو أدوات العلاج المنطقي، البناء الهندسي والقياس المنطقي.

٤ - وهو أخيراً أساس ذلك جميعاً، الأكسمة، أعني الاستناد إلى تعريف المادة المعالجة وطرق المعالجة.

وقد تمايزت هذه الوجوه، بحكم عدم التخلص من العائق الواقعي الذي لم يميز بين الرياضي عامة وهذه الموضوعات الأولى التي شُيّت رياضية لما تتميز به خصائصها الرياضية من بساطة وفطرية. وسنرى أنه يكفي أن نفصل بين الرياضي وهذه الموضوعات الخاصة، حتى يصبح الأولان شيئاً واحداً (١ و٢) والثانيان شيئاً واحداً (٣ و٤)، وحتى يبرز أن ما يفصل المجموعة الأولى عن الثانية هو عدم الفصل بين ما في الشيء الأول من عدم رياضية وما فيه من رياضية، وأن ما يفصل المجموعة الثانية عن الأولى هو عدم الفصل بين ما في الشيء الأول من عدم منطقية وما فيه من منطقية. فإذا تم ذلك لم يبق إلا (٢) و(٤) يعمدي كل منهما (الجبر الهندسي، وحساب النسب، وتعريف للمادة، وتعريف للطريقة). ويكفي أن يوحد الأولان حتى يتحد الثانيان، فيصير الرياضي هو الفعالية المنتجة لشيء، هو حساب جبري وجبر حسابي أو هو مادة - طريقة، وطريقة - مادة: أي فعالية إنتاج النماذج الرمزية بما هي بنى منطقية عامة.

ويكفي أن نشير إلى أن الجبر الهندسي هو مضمون المقالة الثانية من الأصول، وحساب النسب هو مضمون المقالة الخامسة، وما عداهما من الفقرات الثلاث عشرة هو تأسيس لهما أو استثمار لنتاجهما.

(٥) أو جبرة الهندسة، وهو مفهوم الهندسة التحليلية (ديكارت) ونسب الحساب، أعني خاصة التحليل بالمعنى الكلاسيكي، أو الحساب العام كما يحدده أوغست كورت بالمقابل مع الرياضيات العينية. وذلك ما تم بين القرنين السابع عشر والثامن عشر. وقبلهما المرحلتان الوسيطتان اللتان سنحاول تحليلهما في الهوامش اللاحقة. ومن الخطأ الظن أن هذه التسميات تلاعب بالأنفاظ، وذلك لأنها ليست من وضعنا، على الأقل بخصوص الجبر الهندسي، وحساب النسب، والهندسة الجبرية أو التحليلية. فهذه جميعاً مصطلحات معلومة. ولعل الوحيد الذي وضعناه، قياساً عليها، هو نسب الحساب، ونعني به ما آل إليه حساب النسب قياساً على ما آل الجبر الهندسي. وفعلاً فإفخبر الهندسي هو الألفوريتم الرياضي اليوناني الذي يمكن من البحث عن المجهولات والتنايل عليها بواسطة البناء الهندسي وتحويل الأشكال (مضمون المقالة الثانية من الأصول). وهو قد تخلص من الهندسة (بفضل المرحلة العربية)، بما هي أداة، وعاد إليها بما هي أحد مجالاته للانطباق عليها، وهو معنى الهندسة الجبرية: حيث صار الجبر أداة عامة تنطبق على الهندسة انطباقها على العدد، بشرط تحول الهندسة من نظرية البناء إلى نظرية القيس خاصة، فتصبح العمليات الحسابية للمنحنيات أمراً مهماً (وهو منسوب إلى ديكارت). وقياساً عليه، يمكن أن نقول إن حساب النسب هو كذلك ألفوريتم رياضي يوناني يمكن من البحث عن المجهولات والتنايل عليها بواسطة العمليات الحسابية، وليس بواسطة البناء الهندسي وتحويل العمليات (مضمون المقالة الخامسة)؛ وهو قد تخلص من النسب (بفضل المرحلة العربية كذلك)؛ بما هي أداة، وعاد إليها بما هي أحد مجالاته للانطباق =

أو الاجتماعي.

ويقتضي هذا التحديد، كما طرأ، أن ندرس المقابلة بين الواقعية الرياضية والذرية الرياضية، ومن ثم الفرق بين الطبيعة الطبيعية والطبيعة الوضعية للرياضي، لنستخرج منطق الاكتشاف الرياضي في كل منهما، والمراحل الوسيطة الراجعة لتتم النقلة من الأولى إلى الثانية؛ وهي مراحل حدثت خلال العصر العربي من العلم الرياضي ومابعده، وخاصة في ما قبل الانفجار تأسيساً، وما بعده تحقيقاً^(٦).

أولاً: الواقعية النظرية عند أفلاطون وأرسطو

لقد حكم تحديد الفكر اليوناني لطبيعة الرياضي المجال الذي جعل هذا التحديد يكون جواباً عن سؤال واحد ذي وجهين: وجودي، وهو طبيعة العلاقة بين الرياضي والطبيعي ببعده الصوري والمادي؛ ومعرفي، هو طبيعة العلاقة بين الرياضي والعلمي ببعده العقلي والحسي، وذلك على الأقل، في أكثر الفلسفات تمثيلاً لهذا الفكر، أعني حذّي الأفلاطونية المحدثة اللذين تراوح بينهما الفكر الفلسفي العربي بوصفهما غايتين سعى إلى إدراكهما، كما وصفنا في القسم الأول. وقد تعيّن الجواب الأفلاطوني والأرسطي عن هذا السؤال تعيّن جعله يكون واقعياً ومُجوباً، إما بمعنى واقعية الصور المفارقة، أو بمعنى واقعية الصور المخيطة، وذلك بحكم طبيعة الموضوع الذي درّس الرياضي، من حيث إضافته إليه: الموضوع الطبيعي. فرغم أن الواقعية الصورية المفارقة للرياضي تبدو، مغايرة تمام المغايرة للواقعية الصورية

= عليها؛ وهو معنى نسب الحساب، حيث صار الحساب أداة عامة تنطبق على النسب انطباقها على جميع المجالات الرياضية الأخرى (يفضل ما حصل في التحول السابق من الجبر الهندسي إلى الهندسة الجبرية): وهذا هو التحليل بالمعنى الكلاسيكي أو الحساب بمعنى أوغست كونت بالمقابل مع الرياضيات العينية. وطبعاً فالجبر المتخلص من الهندسة والحساب المتخلص من النسب بمعناهما اليوناني أصبحا وجهين لمفهوم أشمل منهما هو الحساب عامة، وتتميز مجالاته بميدان الانطباق: فيكون، بحسب مجاله، تحليلاً عديداً، أو تحليلاً هندسياً، أو تحليلاً تقاضيلياً، أو جميع أنواع الحساب الجبري بما هو حساب مجهولات.

(٦) أهمية هذه المرحلة الفاصلة - القرن الحادي عشر - ليست خاصة بالفلسفة، كما حاولنا بيانه في بحثنا؛ بل هي تمتد كذلك إلى العلوم العقلية والتقليدية. فالرياضيات العربية، رغم تميزها في التميز عن اليونانية، لم تبلغ مستواها الذي تجاوز فعلاً اليونان إلا في نهايات القرن العاشر إلى بدايات القرن الثاني عشر، وهو مستوى تدعّم في القرون الثلاثة للرواية؛ الثاني عشر إلى الخامس عشر، انظر: راشد، المصدر نفسه.

Adolf P. Youskevitch, *Les Mathématiques arabes: (VIIIe-XVe siècles)*, traduction et française de M. Cazenave et K. Jaouiche; préface de René Taton, collection d'histoire des sciences; 2 (Paris: Vrin, 1976).

حيث يأتي الأعلام الكبار بين نهاية القرن العاشر وبداية القرن الثاني عشر، ويمتد الأمر إلى نهاية الخامس عشر، عصر الكاشي مشرقاً، والقليصادي مغرباً، على الأقل بخصوص التميز عن اليونان.

الحاشية، إلا أن مجال تحديد الرياضي بالإضافة إلى الطبيعي يبقى واحداً عند أفلاطون وأرسطو. فكلاهما يحدده بما ينسبه إليه من حضور في الطبيعي؛ ومن ثم فهما يعترفان له بالواقعية، أعني بالوجود والقيام الذاتي. فسواء اعتبره أفلاطون من حيث دوره في بنية المثل (الرياضي المثالي بالإضافة إلى المثل بما هي صور الطبيعي للمفارقة)^(٧) أو من حيث دوره في بنية المظاهر الطبيعية (الرياضي الوسيط بالإضافة إلى الظاهرات التي على المفسر إنقاذها في فرضياته التقنية)^(٨)، فإنه يبقى دائماً ذا وجود واقعي، لا يُرَدُّ إلى مجرد اختراع إنساني حر يفعلُه عوض الانفعال به. وهو إذاً موجود خارج الذهن الإنساني، إما بإطلاق (الرياضي المثالي) أو بالإضافة إلى المادة الطبيعية (الرياضي الوسيط). إنه إذاً فاعل في الذهن من خارج، المفارقة، فهو يسلم بالنوع الثاني والوحيد ويعتبره موجوداً بالقوة في الموجود الطبيعي كونه البنية المجردة لمادته^(٩). وإذا فالفرق الوحيد بين أفلاطون وأرسطو لا يتعلق بواقعية الرياضي، بل بنوع علاقته بالطبيعي: هل هو بنية صورته أم بنية مادته، علماً بأن الصورة والمادة وبنية كل منهما أمر واقعي قائم الذات. وليس للذهن الإنساني أي دور في وجوده، لأنه ليس أمراً مخترعاً أو وضعياً، وهو المعنى الحقيقي للواقعية الطبيعية^(١٠).

ويمكننا أن نُبرز ذلك بوضوح من خلال تحديدهما دور الرياضيات الحاصلة (العدد والهندسة)، والرياضيات التطبيقية (الفلك والموسيقى)، كون ذلك يجمع بين بعدي المسألة: الوجودي (العلاقة بالطبيعي ببعديه)، والمعرفي (العلاقة بالعلمي ببعديه)، عند كلا الفيلسوفين. فأفلاطون لا يعتبر المرئي والمسموع من الظاهرات الطبيعية موضوعاً للعلم الرياضي التطبيقي، حتى ولو انتسب هذا المرئي والمسموع إلى أكثر الظاهرات الطبيعية انتظاماً، كما في الفلك

(٧) أرسطو، *مابعد الطبيعة*، *الألف الكبرى*، ٩٩١.٩ ب ٩-٢٠. ونستعمل المرجع الأرسطي لما هو معلوم من الطابع الشفهي لنظرية الأعداد المثالية عند أفلاطون بحيث لا نستطيع الاعتماد على مؤلفاته لإثبات هذه النظرية.

(٨) أفلاطون، *جمهورية أفلاطون*، VII، ٥٣٣ أ - ٥٣٤ أ.

(٩) انظر خاصة: Gilles Gaston Granger, *La Théorie aristotélicienne de la science*, collection analyse et raisons; 22 (Paris: Aubier Montaigne, 1976).

الفصل العاشر منها بعنوان (نسق الموضوعات النظرية)، وخاصة ص ٢٦٨ حول طبيعة وجود الكائنات الرياضية.

(١٠) من الخطأ أن نظن أفلاطون نافعاً عن الظاهرات الطبيعية المحسوسة الوجود الموضوعي وناسباً إليها إلى الإدراك الإنساني: إذ لو صح ذلك لصار أفلاطون قاتلاً، مثل الفلسفة المثالية الحديثة، بأن المحسوس من الطبيعة لا وجود له وهو مجرد كميّات ثانوية بالمقابل مع كميّات المادة الأولية، رغم ما يبدو مؤيداً لذلك في *محاورة الطيمائوس* (١٠١ ج وما بعدها) وما سعى إلى إثباته صاحب *كتاب المثل المجهول* (الوجه الثاني من البحث الثالث من الفصل الأول، ص ٤٥ وما بعدها).

والموسيقى^(١١)، وذلك لسببين، أولهما لأن المرئي والمسموع لا يطابق حقيقة هذه الظواهر التي لا يُدرَكها غير العقل، أعني الرياضي المثالي؛ والثاني لأن اكتمال المرئي والمسموع، أي ما يدركه الحس عامة، مهما كان منتظماً وتاماً، فهو دائماً دون المعقول المثالي؛ والنسبة بينهما كالنسبة بين المفهوم الرياضي ورسمه في مادة من المواد^(١٢)، بحيث إن الظواهر الفلكية، مثلاً، رغم ما تنقسم به من انتظام، تبقى دائماً دون حقيقة متجاوزة إياها هي المعقول الرياضي المنتظم والتام، والذي هو جوهرها الحقيقي الذي لا يمكن أن يُستمد منها بالملاحظة^(١٣)، حتى وإن سلمنا بأن وظيفة الرياضيات الفنية قد تكون إنقاذ الظواهر في الرياضيات التطبيقية^(١٤).

أما أرسطو فإنه، رغم موافقته على الوجود الموضوعي للرياضي وقيامه الذاتي (مع فارق اعتباره بنية للصورة المادية للموجود الطبيعي عوضاً من بنية صورته المثالية)، فإنه يعتبر المرئي والمسموع من الظواهر الطبيعية الموضوع الحقيقي للعلم الرياضي التطبيقي، خصوصاً إذا تميّز هذا الحسوس بالانتظام والتام، كما هو الشأن بالنسبة إلى الفلك والموسيقى^(١٥). ومعنى ذلك أن النظريات الرياضية الفلكية الرصدية، مثلاً، ليست مجرد تقنيات وجعل لإنقاذ الظواهر الفلكية بالقياس إلى علم فلكي مثالي، بل هي عين الحقيقة بالنسبة إليها. وليست

(١١) أفلاطون، جمهورية أفلاطون، VII، 529 د. و VII، 531 ب ج.

(١٢) المصدر نفسه، ص 529 هـ: «Le cas est le même que si l'on venait à tomber sur des figures géométriques supérieurement dessinées, avec le fini le plus parfait, par Dédale, ou par tout autre sculpteur ou peintre; en voyant de telles figures, quelqu'un d'expert en géométrie jugerait en effet, je pense, que si, pour l'exécution, elles sont les plus belles du monde, ce serait certainement ridicule de les examiner avec sérieux dans l'espoir d'y surprendre la vérité concernant l'égal, ou le double, ou tout autre rapport».

تقلاً عن: الأعمال الكاملة، ترجمة ليون رويان (باريس: غاليمار، ١٩٥٠)، ص ١١٢٣. وإذا كان أفلاطون مُحِقاً بخصوص الرياضيات الخالصة التي لا تستمد حقائقها من المعطى الحسوس، فإن معاملة الرياضيات التطبيقية (الفلك والموسيقى هنا) بالطريقة نفسها هي جوهر الإشكال، حيث يصبح علم الطبيعة نفسه قبلياً عقلياً رياضياً من دون أدنى خضوع للتجربة.

(١٣) أفلاطون، المصدر نفسه، VII، 531 ب ج. بخصوص حقيقة الموسيقى.

(١٤) وهي عندئذٍ فَنّ وليست علماً، لذلك يقول أفلاطون (ج VII، 533 د وما بعدها) محدداً دور العلم الرياضية الأربعة بدرجتها الخالصة والطبيعية في الإعداد للجلد وواصفاً إياها بأنها (...): «nous leur avons, cédant à l'usage, donné le titre de sciences; mais c'est d'un autre nom qu'elles ont besoin, d'un nom qui marque plus de clarté que celui d'opinion, plus d'obscurité que celui de science, dans ce qui précède nous avons défini, je crois du nom de discursion, ce mode de pensée».

(١٥) أرسطو: السماع الطبيعي، II، 2، 194 أ - 11-1، والتحليلات الثانية، 79 أ - 79-33 ب 15.

الكائنات الرياضية الخالصة، فضلاً عن التطبيقية، إلا الخصائص المجردة لمادة الكائنات الطبيعية، إذا أردنا أن يكون لها وجود موضوعي، ولأصبحت مجرد أوهام ذهنية لا قيام لها بذاتها. وكوئها تلك الخصائص غير المفارقة هو قيامها الفعلي؛ وتفرقها بالعقل عن موضوعها الذي تقوم به هو الذي بالإضافة إليه تُعتبر بالقوة مفارقة؛ مفارقتها هي التي بالقوة، وليس وجودها الذاتي^(١٦).

وإذاً فالمرئي والمسموع هما موضوع الرياضي التطبيقي لما فيهما من انتظام، حتى وإن سلّمنا بتفاضل بعضهما عن بعض، إذ إن انتظام الحركات السماوية أتمّ من حركات ما دون القمر لأزليتها وثبات انتظامها (وتلك هي علة المقابلة بين العالمين الماديين، ما فوق القمر وما دونه، الموازية للمقابلة الأفلاطونية بين عالم المثل وعالم الممثلات). لكن ما هو رياضي في الموجودات الطبيعية - بنية ماديتها، بما هي شروط استعدادها لتقبّل صورتها، وكوئها بخصائص معينة تجعلها مؤهلة لصورة معينة - لا يمكن أن يكون وحده موضوعاً لعلمها، لأن الشروط المادية لقيام الصورة الطبيعية غير كافية. لذلك لا يكفي، في الفلك، وضع النظريات الرياضية، ليكون علمياً؛ بل لا بد من الاستناد إلى الرصد حتى تكون تلك النظريات علماً للخصائص الرياضية الحقيقية للظواهر الطبيعية، وذلك لعتين:

١ - لأن ما هو رياضي في الطبيعي ليس رياضياً عاماً بل هو مقبّد ببعض المقادير المحددة التي لا بد أن يَضبطها الفلكي، ليتمكن من تعيين القوانين الرياضية العامة تعييناً يجعلها قابلة للانطباق على موضوعه، مما يجعلها ذات قيم معينة تستمد من الرصد^(١٧).

(١٦) ولو صح أن نسب إلى العقل ما يستطيع تجريده لجعلنا جميع الصور كائنات ذهنية، ولما أمكن التمييز بين المجردات التي لها أساس في الوجود، والمجردات التي هي مجرد أوهام عند الفلاسفة الواقعيين. الأشياء الرياضية ذات وجود حقيقي في الأشياء، لكنها غير مفارقة: أرسطو، السماع الطبيعي، II، 2، 194 أ - 11: «وسمى كذلك هذا الفرق بين الرياضي والطبيعي في أكثر أجزاء الرياضيات طبيعية، مثل المناظر والصورتات والهياكل، إذ إن نسبتها إلى الطبيعة هي عكس نسبة الهندسة إليها [إلى الطبيعة]. فالهندسة تدرس الخط الطبيعي بما هو ليس طبيعياً^(هـ). أما المناظر فهي، على العكس، تدرس الخط الهندسي، لا من حيث هو هندسي، بل بما هو طبيعي^(هـه)».

(٥) ال «بما هو ليس طبيعي» هو ما يأتي للرياضي من التجريد، بحيث لا يبقى طبيعياً: أعني فصله عن الحركة والعلة الذاتية التي للطبيعي.

(هـه) وال «لا من حيث هو هندسي» تعني العكس، أي إرجاع ما جردته العملية الأولى حيث يصبح الخط طبيعياً، ويحتي به الخط الذي يتقل عليه الضوء. وإذا فالرياضيات والطبيعات لا تنفصلان إلا ذهنياً.

(١٧) أرسطو، التحليلات الأولى، 30 46 - 15 - 20 وما بعدها «Mais dans chaque science les principes propres sont les plus nombreux. Par suite, il appartient à l'expérience de fournir les principes afférents à chaque sujet. Je veux dire que, par exemple, c'est l'expérience astronomique qui fournit les principes de la science astronomique...».

٢ - لأن للطبيعي بعض الخاصيات التي لا ترتد إلى الرياضي، وهي التي بفضلها تكون الظواهر الطبيعية شيئاً آخر غير الرياضي. وهذه الخاصيات التي لا تقبل الرد إلى الرياضي، وتتميز بها الطبيعي، هي التي لولاها لكان الإنسان غريباً عن الحواس والتجربة في علمه^(١٨). كاختلاف طبائع العناصر، والثقل مثلاً^(١٩). وهي جميعاً لا تقبل الرد إلى الرياضي والآن تعلمت بالعقل وحده.

ولكن، رغم هذا الاختلاف الجوهرى في طبيعة العلاقة الرابطة بين الطبيعي والرياضي كما يبرزها دور علم الأول في علم الثاني، فإن أفلاطون وأرسطو يتفقان على أمرين يجعلان الواقعية الرياضية متحدت بالإضافة إلى الطبيعي. أولهما هو الوجود الخارجى للرياضي وقيامه في الطبيعي، في صورته عند الأول وفي مادته عند الثاني. وثانيهما هو التسليم بأن العقل الإنسانى ليس خالقاً للرياضي كأداة ذريعية إما لذاتها أو بما هي مطبقة على الموضوع الطبيعي، إذ إن اعتبار الرياضي بنية لمادة الموجود الطبيعي، عند أرسطو، لا ينفي عن الرياضي الوجود الذاتى، كون القوة عند أرسطو ليست أمراً ذهنياً يخلقه الإنسان، بل هي الممكن الذي لا بد واقع عند توفر شروطه، وهو إذاً غير القوة بالمعنى السينوي مثلاً^(٢٠). لذلك كانت الخصائص الرياضية بما هي الشروط المادية للموجود الطبيعي موضوع السماع الطبيعي الرئيسى: أعني خصائص المكان والزمان المجزئين، والحركة، والملاء، والخلاء، وعلاقات الجوار، والترتيب، وهي علاقات تكون رياضية خالصة إذا تجردت عن الطبيعي الذي لا يُرد إلى الرياضي (كالتوجيه في المكان، والثقل، والكيفيات)^(٢١)، ورياضية تطبيقية إذا لم تجرد عنه. وإذا فعند أرسطو، كما هو الشأن عند أفلاطون، كل أمر رياضي تتصوره ليس من

(١٨) أرسطو، مبادئ الطبيعة، «الألف الكبرى»، 9. 993 أ 6 - 10.

(١٩) أرسطو، السماء والعالم، I. II. 299. 30 أ 299 ب 5: في استحالة تكوين الأجسام الطبيعية بواسطة المسطوح الهندسية في إشارة إلى محاولات أطيماوس: نظرية الصفائح المثلثة لبناء العناصر الأربعة وبنية العالم: المجسمات الخمسة.

(٢٠) بيار دوها، مصادر الفلسفة العربية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي (قرطاج: بيت الحكمة، ١٩٨٩)،

ص ١٩٩ وما بعدها.

(٢١) لذلك بعد كتاب السماع الطبيعي محاولة فريدة من نوعها حول تحديد علاقة الطبيعي بالرياضي والتمييز بين موضوع علميهما، من حيث خلو الموضوع الأول من الخصائص الطبيعية لموضوع الثاني، واشتراكهما في الخصائص الرياضية. ولما كانت الخصائص الطبيعية هي المميز للطبيعي، فإن الخصائص الرياضية تُنسب إلى مادة الموضوع الطبيعي، أعني إلى شروط وجوده المادية، انظر في ذلك نظرية العلم الأرسطية التي سبق فأشرنا إليها 277-278. وخاصة 10.X، ص ٢٩٤ وما بعدها، بعنوان «التجريد الرياضي» - وكذلك دراستنا حول منزلة الرياضيات في قول أرسطو العلمي وخاصة الباب الرابع منها ص ٢٧٧ وما بعدها. ولعل هذه الخصائص الطبيعية التي لا ترتد إلى الرياضي وتفرض من ثم ضرورة التجربة والمعطى الحسي، هي العقبة الرئيسية أمام الترييض الخالص لعلم الطبيعة.

اختراع الفكر الإنساني (فصله عن الطبيعي هو الإنساني عند أرسطو)، بل هو ذو أساس حقيقي في الوجود الطبيعي في ذاته، في صورته المثالية عند أفلاطون، وفي مادته عند أرسطو، مما يجعل هذا الاختلاف الذي بلغ حدَّ المقابلة يبقى ضمن الواقعية الرياضية^(٢٢).

وحصيلة القول إن الرياضي هو البنية المثالية للصورة الحقيقية للموجودات الطبيعية (أفلاطون)، أو البنية المادية للصورة الحقيقية للموجودات الطبيعية (أرسطو)؛ وهي بنية يدرّكها العقل الإنساني كما يدرك أيّ موجود خارجي قائم الذات، ولا يمكن اعتبارها مخترعات ذريعية يُدعها الإنسان نماذج لتصوير فرضياته حول الظواهر الطبيعية التي يسعى إلى تمثيلها. ورغم تسليم أرسطو بالقدرة التجريدية للعقل الإنساني، فإنه لا يعتبر ذلك اختراعاً للمجردات، بل هي فقط قدرة على الفصل المنطقي لبعض الخصائص الكمية للموجودات الطبيعية، مثمهاً أفلاطون، لا بالواقعية، فهو يشاركه القول بها، بل باعتبار هذا الفصل المنطقي فصلاً وجودياً^(٢٣).

ثانياً: الذريعية الرياضية والمنطقية المناسبة للواقعية

وصفنا هذه الواقعية الأفلاطونية والأرسطية الموحدة لطبيعة الرياضي عندهما، رغم تقابلهما حول طبيعة علاقته بالطبيعي، لكي نتمكن من تمييزها من الذريعية المناسبة لها في الرياضيات المتجاوزة إياها كما تحدت في الفلسفة الحديثة، وضُعاً للحدّين اللذين سيتوسط بينهما الأمر الذي طرأ في الفلسفة الوسيطة والذي نريد وصفه وصفاً إبستمولوجياً يساعد على فهم عدم التلاؤم بين الممارسة العلمية ومقدّمها التأسيسي، أعني عدم التلاؤم الذي جعل محاولة ابن تيمية تصبح أمراً ممكناً^(٢٤).

(٢٢) وقد يرد هنا اعتراض يجعل ما نحاول إثباته غير مقبول - إذا صح أن أرسطو واقعي مثل أفلاطون وليس اسمياً - كما يسلم بذلك بدوي في بحثه حول الأحوال (مذاهب الإسلاميين، للشار إلى آتفاً). فلم يرفض اللاتناهي في الطبيعة وقبله في الرياضيات؟ والجواب يسير: الطبيعة أيضاً فيها اللاتناهي، وهو معنى القوة، وخاصة في الحركة. وهو كما يرفض اللاتناهي بالفعل في الطبيعة، فكذلك ينفيه في الرياضيات؛ إذ فيها يكون اللاتناهي بالقوة وذهنياً. وليس معنى كونه بالقوة وذهنياً أنه غير موجود، وإلا عدنا إلى مفهوم القوة السنيوي، بل معناه أنه غير موجود بالفعل وصائر إليه بالتوالي غير المتساوق: كفعل الطرح إلى ما لانهاية، وفعل الجمع إلى ما لانهاية اللذين تستند اليهما مفارقات زينون الإيلي.

(٢٣) أرسطو، السماعات الطبيعية، II، 2. 194 ب 35-194 أ 1؛ وإن أصحاب المثل يفتلون نظير ذلك (ما يفعله الرياضيون إذ يجردونه من دون أن يشعروا به): ذلك أنهم يفصلون (تجريداً) الأشياء الطبيعية التي هي دون الأشياء الرياضية قابلة للتجريد.

(٢٤) وعدم التلاؤم هنا، بما هو محرك للفلسفة العربية، ليس مجرد ادعاء بالوجود الفعلي للعلاقة الجدلية بين الفلسفة العربية والممارسة العلمية الحاصلة فعلاً خلال تكوينية هذا العلم العربي، بل إن ذلك حقيقة تصبح بينة، إذا أخذنا في الاعتبار العوامل التالية:

إن مقابلة الذريعي للواقعي هي إذاً مقابلة تحدّد منزلة الكائن العلمي بالإضافة إلى الموجود: الأول يعتبره مجرد اختراع إنساني وذريعة لمعرفة الموجود أي للتعامل معه فهماً وفعلًا، والثاني يعتبره عين طبيعة الموجود وليس مجرد ذريعة. لذلك يؤول الموقف الأول إلى اعتبار العلم دائماً مجرد محاولات للاقترب من الوجود لا توصف بالصدق ولا بالكذب، بل بالجدوى وعدمها في تحقيق الفهم والفعل. ويؤول الثاني إلى اعتبار العلم مترواحاً بين الصدق والكذب؛ وهو، عند الصدق، مطابق لطبائع الأشياء، وعند الكذب مجرد وهم. ولما كان التمييز بين المطابق وعدمه يأتي دائماً بتقديراً، فإن ادعاء المطابقة، قتبلياً، يصبح موقفاً معكوساً، يجعل من العلم معياراً للمعلوم: وهو المقصود بالموقف الواقعي بما هو مصدر كل الميتافيزيقيات الموحدة بين الوجود والإدراك، حصراً للأول في الثاني عند توفر الشروط المنطقية الخلقية التي يعطيها الفلاسفة منزلة معيارية. وإذا فالمقابلة هي مقابلة الذهني الذريعي للموجودي الواقعي، والمعرفة الفاعلة للمعرفة المنفعلة. ذلك أن الرياضي من الممكن أن يُعتبر مجرد أداة معرفية من اختراع العقل الإنساني إما اختراعاً حراً بإطلاقي (ويناسب الواقعية الأفلاطونية بالسلب)، أو اختراعاً مقيّداً بوضع النماذج لموضوع معين (ويناسب الواقعية الأرسطية بالسلب). فيكون الرياضي نشاطاً إبداعياً رمزياً خالصاً، أو نشاطاً إبداعياً رمزياً يضع النماذج لموضوع معين؛ ويكون معلومه في الحالة

-
- = ١ - عدم الظن أن العلماء هم الفلاسفة، فجّلهم ليسوا علماء؛
- ٢ - عدم الظن أن العلماء هم من المتسقين إلى الثقافة الفلسفية ذات المصدر الهليني والهنستي فقط؛ بل جلهم من الثقافة المقابلة أو بمن جمع الثقافتين.
- ٣ - عدم الظن أن مناقشة الفلاسفة للعلم تعني التزول إلى جزئيات المسائل العلمية؛ إذ لو صح ذلك لكان النقد الكائني شبه عري عن الثقافة العلمية، في حين أنه تأسيس للفيزياء النيوتونية أو تأسيس لفلسفة عليها في المعرفة والوجود؛
- ٤ - عدم إعمال الاستماع إلى أمثال ابن تيمية وابن خلدون لا من حيث دوافع الردود على الفلاسفة، بل من حيث طرقها ونتائجها: ولعل أفضل دليل محاولة ابن تيمية للإشارة إلى عدم التلازم بين العلم الفعلي والميتافيزيقا الواقعية عند الفلاسفة وبيانه عقم المنطق في العلم الفعلي؛ إذ لا أحد من العلماء بلغ إلى علمه به، ولا أحد من سعى إلى العلم بواسطته وصل إلى شيء.
- ٥ - عدم الخلط بين الدوافع الصادرة عن الالتزامات العملية للعلماء وعن النتائج النظرية لنظرياتهم في العمل، إذ رفض السياسة بمعنى المدن الفاضلة لا يعني، إذا كان عن علة نظرية، ما يعنيه إذا كان عن علة عقديّة: الأول علته نظرية جديدة في علم العمل، والثاني علته التزام رفض المذهب الاسماعيلي مثلاً (ابن تيمية وابن خلدون يجمعان الأمرين).
- ٦ - عدم الخلط بين النسبة إلى الذات المستتية للغير، والعكس صحيح؛ والنسبة التاريخية إلى مراحل العلم: فالعلم العربي، كما نبينه هنا، ليس في قطيعة مطلقة مع العلم اليوناني، والّا انتهينا إلى الموقف نفسه الذي لا نقبل به عند الغرب: بل هو ذهاب بذلك العلم إلى غايته، ووعي بقائصه، ومحاولة لتجاوزه، كما هو الشأن بالنسبة إلى مراحل العقل الإنساني المتوالية، حيث يكون اللاحق في علاقته بالسابق من جنس علاقة الوعي بالموضوع، أو الشكل بالمضمون (في المستوى المعرفي من العلاقة طبعاً).

الأولى هو هذا النشاط الخالص، فيكون منطقاً خالصاً أو، في الحالة الثانية، هذا النشاط المقيّد، فيكون منطقاً مطبقاً. وعندئذ يبرز ما أشرنا إليه من زوال الانفصال بين المنطق والرياضيات لزواله بين المنطقي والرياضي بعد إدراك الفارق بين ما يُرَدُّ إلى الموضوعات الأولى لهذين العلمين بما هما غير رياضيين وغير منطقيين، وما يُرَدُّ إلى الرياضي والمنطقي فيهما.

فإذا لم نعتبر الرياضي أمراً معطى طبيعياً ينفعل به العقل ليدركه، بل هو يفعله ليدركه، أو هو إدراكه فعله المنشئ للأدوات الرمزية بما هي نماذج نظرية وأدوات إدراك ممكن، كان هذا الإبداع ذا درجتين: إما إبداعاً حراً بإطلاق كما هو الشأن في الإبداع الجمالي (والإبداع الإلهي صورة مثالية منه)، أو إبداعاً مقيداً بوظيفة النمذجة التفسيرية لموضوع معين هو الظاهرة التي يراد تفسيرها به. وهو في الحالة الأولى، إبداعاً للممكن العقلي النظري بإطلاق وعلمه، علم اللامتنع عقلياً، أعني اللامتناقض أو ما يقبل الوجود الإمكانى المشترك (وهو معنى عدم التناقض). أما في الحالة الثانية، فهو بإضافة شرط المطابقة مع خصائص ظاهرة معينة هي الظاهرة التي يراد تفسيرها بالقياس إليه. وإذا أمكن أن نقيس العمل الأول على الإنشاء الجمالي والإبداع الخيالي - الذي يتعلّم أنّه كذلك ولا يدعي أنه حقائق الأشياء - فإن العمل الثاني يمكن أن يقاس على عملية الترجمة بين لغتين إحداها نفترضها. مُغطاة هي بنتيّة الظاهرة التي نبحت لها عن تفسير، والأخرى نضعها بالتدريج لتكون تعبيراً عن النموذج، أو اللغة التي سترجم إليها بنية الظاهرة المفروضة.

ومعنى ذلك أن العالم يكون، في الحالة الأولى، كالأديب الذي يؤلّف رواية بلغة دائمة الوضع، بإضافة ما لم يوضع فيها قبله عند الأدباء المتقدمين عليه، أو بابتداع لغة لم يُسبق إليها لتأليف روايته. وهو، في الحالة الثانية، يكون كالمترجم الذي يترجم رواية فرضية لغتها تتحدّد خلال الترجمة إلى لغة يحددها هي بدورها أو يستعير بعضها من الأول، خلال عملية الترجمة. ولعل أغرب ما في الأمر هو أن النقلة المتدرجة من الواقعية (الموقفين الأولين): أفلاطون وأرسطو إلى الذرية (الموقفين المناسبين لهما بالسلب) شبيهة شديد الشبه بالنقلة من النظرة البدائية لطبيعة القصص الأسطوري (واقعية الأحداث المقصودة) إلى النظرة المعاصرة لطبيعة القصص الأدبي (إنشائية الأحداث المقصودة). فخاصية الموقف من القصص الأسطوري الأساسية هي الواقعية، أعني أن أصحابه ينسبون إلى أحداث الأسطورة ما ننسبه الآن إلى أحداث التاريخ من وجود واقعي خارج الرواية، ولا يتبرونها من إنشاء مؤلفيها؛ بل هي عندهم، بما هي مابعد تاريخ مطلق، أكثر واقعية من أحداث التاريخ الإنساني النسبي. وخاصية الموقف المعاصر من القصص الأدبي الأساسية هي الإنشائية الخالصة، أعني أن أصحابه يعتبرونه من إبداع مؤلفه؛ وهي ليست إبداعاً ذا مرجع من جنس علم التاريخ؛ إنها

فائدة لكل مضمون تخبري حول مرجع يوجد خارجها^(٢٥).

وقد احتاجت النقلة من الموقف الواقعي بفرعيه إلى الموقف الذريعي بفرعيه، أي من انفعالية العلم إلى فاعليته (وكذلك الفن الجمالي) إلى مرحلتين وسيطتين حدثتا كلتاهما في المرحلة العربية من تاريخ العلوم والجماليات وبعدهما التأسيسي حدثاً لا مراء فيه:

المرحلة الأولى: هي مرحلة إنهاء الواقعية والانفعالية بالنسبة إلى العلم الإلهي الذي صار مبدعاً للعلم والمعلوم إبداعاً إضافياً (الاعتزال البهشمي والمشائي)، أو إبداعاً مطلقاً (الاعتزال الأشعري والصفوية).

المرحلة الثانية: هي مرحلة إنهاء الواقعية والانفعالية بالنسبة إلى العلم الإنساني الذي صار مبدعاً للعلم والمعلوم إبداعاً إضافياً (الحنبلية الأولى)، أو إبداعاً مطلقاً (الحنبلية الثانية أو الثيمية)^(٢٦).

وطبعاً، فإن هاتين النقلتين لم تكونا في المواقف الكلامية فحسب، بل هي فعلت بدورها في العلوم العقلية عند تنقيحها وفي العلوم النقلية عند تعميقها، أعني في التجريبتين المعرفيتين اللتين وصفنا نتائجهما فلسفياً، ونسعى الآن إلى وصفهما علمياً في الرياضيات والمنطق العربيين.

ثالثاً: التوسط بين الواقعية والذريعية في النظر

تميزت المرحلتان الوُسطيان بأمر مؤلف من وجهين يدوان متناقضين شديد التناقض في مستوى خصائصهما الإستمولوجية. وغالباً ما حاول بعضهم تفسير العلم العربي بأحدهما راداً إياه إليه^(٢٧)، أعني ظهور الصورية المطلقة والتجريبية المطلقة، مع ما يصاحب الأولى من

(٢٥) فهل من الصدفة أن يكون هذا النوع من الأدب الخيالي المحض الذي يكون بالقصد الأول رافضاً معيار القابلية للتصديق، من إنتاج هذه اللحظة العربية وأعني خصوصاً:

- في الأدب الراقي أو الفصيح، محاولة للمري في رسالة الغفران، ومحاولة ابن شهيد في التوايع والزوايع؛

- في الأدب الشعبي أو العامي، حكايات ألف ليلة وليلة وغنائية الجارية الهلالية؟ أليس ذلك دالاً على أن انقلاباً نوعياً قد حدث في طبيعة العلاقة بين الذهني والوجودي نقله من الانفعالية الواقعية إلى القاعلية الاسمية حتى في الأدب؟ هل من الصدفة أن يكون ذلك كله في خامس القرون، أعني في القرن الذي وصفناه بكونه قرن الانفجار؟

(٢٦) ولعل ذروة نفي الكلبي قد تحققت في كتاب الروح لابن القيم حيث ينفي الوجود الذهني للكلبي، حتى يمنحه التيمي المخترع. انظر: أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، كتاب الروح، تحقيق عارف الحاج (بيروت: دار إحياء العلوم، ١٩٨٨)، ص ٣٦٠ وما بعدها.

(٢٧) انظر: Antoine Augustin Cournot, *Considérations sur la marche des idées et des*

تحديد لمنزلة المضمون التجريبي، وما يصاحب الثانية من تحديد لمنزلة الشكل الصوري. لذلك فإن ما يُنسب إلى هاتين المرحلتين من صورية رياضية منطقية ومنهجية تجريبية لا يمثل أمراً متناقضاً، بل هو ظاهرة واحدة نحاول في هذا الفصل إبراز أسسها ومنطق كونها ما كانت، علماً أن الاشكال هو في «ثمة» هذين الأمرين وليس في التسليم بوجودهما، أي أن ما يحتاج إلى تحليل هو «آلية» تلازم الأمرين وليس «إثبات» وجودهما^(٢٨). ولعل عدم القدرة على إدراك ذلك علته الظن أنهما أمران منفصلان، في حين أنهما وجهان متلازمان للظاهرة نفسها هي التي حددناها عندما ميزنا بين الرياضي والمنطقي والخالصين، والرياضي والمنطقي المطبقين، تمييزاً أفنى إلى أن الرياضيات والمنطق الأولين كانا، في الحقيقة، رياضيات ومنطقاً مطبقين وليساً خالصين، الأمر الذي منع كل إمكانية لاكتشاف المنهج التجريبي أو الرياضيات المطبقة الحقيقية، في غياب المنهج الصوري أو الرياضيات الخالصة الحقيقية. وبذلك يمكن القول بأن الشرط الضروري والكافي لاكتشاف المنهج التجريبي، أو الرياضيات التطبيقية، هو اكتشاف المنهج الصوري أو الرياضيات الخالصة. وهذا يقتضي، سلباً، تجاوز الشكليات الأولين من الرياضيات المظنونة خالصة والرياضيات المظنونة تطبيقية. وذلك ما نزعم حصوله في المرحلة العربية^(٢٩)، ونحاول بيانه في هذا الفصل والفصل الأول من القسم

événements dans les temps modernes, texte revu et présenté par F. Mentré, bibliothèque = de philosophie (Paris: Boivin et Cie, 1934), I, p. 47.

حيث يبين أن العلوم العربية هي بالأساس علوم تجريبية، وهو ما يفسر، بحسب رأيه، أنها لم تستطع الدخول إلى الفكر الغربي إلا بما هي مخلوطة بالممارسات السيمائية والسحرية والعلوم الغيبية. (٢٨) فأول كتب الرياضيات العربية بما هو إغراق في الصورية بالمقارنة مع الرياضيات اليونانية، أعني كتاب الجبر للخوازمي، هو في الوقت نفسه إغراق في الانطباعية، إذ هو مطبق مباشرة على مجالات ثلاثة هي: الوصايا والفرائض (مجال فقهي) والتجارة (مجال اقتصادي) والمسح (مجال تقني). وقد أشار إلى ذلك ابن تيمية، فقال: «ثم قد ذكروا حساب المجهولات للملقب بحساب الجبر والمقابلة وهو علم قديم. لكن إدخاله في الوصايا والدور ونحو ذلك أول من عرف أنه أدخله في ذلك محمد بن موسى الخوارزمي». ابن تيمية الحارثي، الرد على المنطقيين، ص ٢٥٦. وهو يثبت في هذا النص قدم العلم نافعاً نسبتته إلى الخوارزمي. ولم يسلم له إلا بإدخاله في التطبيقات التي أشرنا إليها. انظر أيضاً: علي سامي النشار، متاهات البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاطاليسي (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤). وفيه تركيز على الدور التجريبي حصراً، ظناً منه أن العلم العربي خيريوي. وقد حاول رشدي راشد، جدياً، معالجة هذين الوجهين للعلم العربي فلم يقبل لهما تفسيراً، راجع كتابه المشار إليه سابقاً وخاصة المناقشة بينه وبين جمع من العلماء حول هذه المسألة: تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب، ص ٧٠ - ٧٣.

(٢٩) ولنا ثلاث تجارب معلومة حدثت فيها نقلة العلوم من حضارة إلى أخرى بواسطة حركة ترجمة واتصال مباشر بين الحضارتين، وكانت فيها الحضارة الآخذة في علاقتها بالحضارة المصدر شبه وعي متجاوز لإها. فاليونان في أئدهم عن الشرق، يمدية المصري والبابلي، جعلوا من علمه مادة لفكرهم، فأصبح فكرهم كالمبادئ النظرية بالإضافة إلى العلم الشرقي كالمعلم الموضوع. وقد أدى ذلك إلى ظاهرة عجيبة جعلت ما كان

الثالث، معتبرين ذلك مضمون الاسمية النظرية التي تحققت شروطها ممارسة في العلم العربي، وتنظيراً في عمل ابن تيمية. فيكون ابن تيمية أكثر إدراكاً لطبيعة العلم من كل الفلاسفة رغم دعواهم أن الفلسفة حكراً عتقن يلقب بهذا الاسم.

فاسم المنهج التجريبي يطلق عادةً على العملية المعرفية ذات الوجهين المتشذجين التاليين: النمذجة الرمزية المنشئة للظاهرة التي تجربها المعرفة خصائصها إنشاءً تصورياً في بنية رمزية؛ والنمذجة التقنية المنشئة لها إنشاءً مادياً في بنية آلية. الأولى تحول الظاهرة الطبيعية تصورياً إلى عناصر قابلة للصياغة في عبارة رياضية. والثانية تحولها تقنياً إلى عناصر قابلة للصياغة في عبارة تقنية. والعبارة الرياضية تكون إما مستمدة من ذخيرة العبارات الرياضية التي وضعها علم الممكن العقلي الذي تم من ثم إبداعه، أو مخترعة خصيصاً لهذه الحالة، في علم الممكن العقلي المطبق، أو الرياضيات التطبيقية، أو المنهج التجريبي (وهذه العبارات الثلاث مترادفة). والمعلوم أن كل ممكن عقلي رمزي - بمجرد كونه ممكناً عقلياً، أعني غير متناقض المكونات كونها مشتركة الإمكان (compossibles) - قابل لأن يصبح ممكناً عقلياً تقنياً، مع بقاء الفارق - الذي لا يقبل الاستنفاد - بين الممكنين، مهما دقت التقنية^(٣٠).

وبين أننا، في الحالة الأولى، نقصر على الاستفادة من ذخيرة الممكن العقلي الرمزي لصياغة الممكن العقلي التقني، فلا نضيف، في علمنا التجريبي، شيئاً يُذكر للذخيرة الأولى، بل نكتفي بتطبيقها. فيكون العلم التجريبي شبيهاً بالممارسة التقنية غير الرياضية التي تستعير لغة رياضية متقدمة الوجود عليها. أمّا في الحالة الثانية، فإننا، في غياب ما يلائمنا من عبارات تمدّنا بها الذخيرة الحاصلة، نضطر إلى وضع عبارات جديدة، أو تعديل العبارات الموجودة في الذخيرة والقريبة مما يلائم موضوعنا، بحيث نعدّل الرصيد الرياضي أو نُثريه

= يُعدّ عند الشرقيين مجرد ذرائع نظرية يتحول إلى طبائع وجودية، تولدت منها عقائد فلسفية أدت، رغم خطأها حول طبيعة الرياضي، إلى تأسيس ضرب من الوجود المثالي للأفكار الرياضية المؤسسة للتفسير الخالص ووضع المسلمات الأولى للأكسمة، وإن بلغة طبيعية. والعرب في أخذهم عن اليونان جعلوا من علمهم مادةً لفكرهم بالاضافة نفسها: فكانت رياضيات العرب مابعداً رياضياً للرياضي اليوناني. ومن ثم فهي أكثر تجريداً. الأمر نفسه كان مع اللاتين في علاقتهم بالعرب: أي إن اللاحق بما هو مابعد نظري لنظر السابق، يكون أكثر منه تجريداً ومن ثم يقفز بالعلم إلى العلوى.

(٣٠) وذلك لأن الممكن التقني - أو ما هو تقنياً ممكن - إذا لم ينجز يظل ممكناً رمزياً (أعني في الرسوم والخطط الأولى لما يراد اختراعه)؛ وبمجرد إنجازها يفقد إطلاق الدقة الرمزية، ليخضع لنسبية الدقة التقنية. لذلك تكون كل الآلات المنجزة دائماً دون فعاليتها الرمزية المتوقعة، إذ يمكن مثلاً أن تصور، نظرياً، ساعة تقيس الزمان إلى حدود الواحد من المليار من الثانية. ثم نحاول، في الإنجاز التقني، أن نقرب من هذه الساعة التصورية، مع العلم سلفاً أن ذلك يكاد يكون ممتنعاً تقنياً، رغم كونه ممكناً تصورياً. لكن المنهج التجريبي لا يمكن أن يوجد من دون هذين الشرطين، وخصوصاً من دون شرط تسامي الإنجاز التقني سعيًا إلى اللحاق بالممكن التقني الذي هو بدوره يجعل من الممكن العقلي الرمزي غايته المطلقة.

بالجديد ليستجيب لحاجات التجربة. وعندئذ ندرك أن الحالة الثانية هي الأصل، وخاصة في البدايات؛ وهي لا تصبح ثانية إلا بعد توفيرها لهذا الرصيد، خلال تجاربها السابقة. ولعل الأزمة التي أطلقنا عليها اسم الواقعية هي بالذات عدم إدراك ذلك، والظن أن التجارب الأولى التي مدّتنا بها الرصيد الرياضي الأول هي الرياضي الخالص، فأصبحت الخصائص الرياضية لبعض الموضوعات الخاصة (العدد الطبيعي والهندسة الاقليدية) الرياضي بإطلاق، وأصبح ما لا يُرَدُّ إليها غير رياضي. ثم، بالتدريج، وبحكم كون الرياضي هو العلمي^(٣١)، أصبح غير قابل للعلم - وبحكم التوحيد بين العلم والوجود - أصبح غير موجود^(٣٢). وبذلك تتضح مراحل تجميد العلم. فبعد حصر الرياضي في ما يُرَى أولاً من الطبيعي، وحصر الوجودي في الرياضي للتطابق بين العلم والوجود، صار ما لم يُرَى بعد من الوجود عدماً. فتوقف نشاط الترييض؛ وصار ما حصل من العلم معياراً للعلم وللوجود؛ وتجمّد العلم الصوري والعلم التجريبي معاً لصيرورة ما حصل من الأول معياراً مضمونياً لما يجب أن يحصل من الثاني، ولنفي كل ما عداه، بوصفه غير قابل للعلم بالطبع.

وقد تمكّنت تجربتنا تنقيط العلوم العقلية وما بعدها التأسيسي وتعقيل العلوم النقلية وما بعدها التأسيسي، خلال المرحلتين الوُسطيتين بين واقعية «الرياضي - المنطقي» وانفعال العقل به وإنشائيته وفعل العقل له، من تحقيق إمكانات المرحلة الواقعية رمزياً وتقنياً، بإنجاز ما بقي كامناً فيها، وتصوّر إمكانات المرحلة الإنشائية، والشروع في تحقيق بعضها رمزياً وتقنياً، وذلك في الرياضيات خاصة. ويمكن أن نوجز منطق الانتقال في المرحلتين الوُسطيتين، قبل تحليل ما تمّ إنجازه وتصوره من المرحلتين الحُدُثيّتين، على النحو التالي: فقد رأينا أن علة الموقف الواقعي في النظر هي الربط بين الطبيعي، بما هو واقعي، والرياضي، سواء اعتُبر بنية لصورته، أو بنية لمادته. وسنرى الآن كيف أن علة الموقف الانشائي هي الربط بين الرياضي والوضعي من حيث بنية تصويره الإلهي، أو من حيث بنية تصويره الإنساني، كون الطبيعي نفسه صار وضعياً لأطبعياً من المنظار الديني (رغم تردد بعض المدارس الكلامية أحياناً والميل إلى القول بالطابع^(٣٣)).

(٣١) فكلمتا «ماتِما» و«ماتماتيكوس» اليونانيتان تعنيان علم وعلمي، ومنها في العربية تعاليم، وتعني ما هو بالذات قابل للعلم والتعليم والتعلم، كما هو في أصل الكلمة اليونانية. ولعل نفي الوجود عن الصائر بل والمقابلة بينهما حيث تعني كلمة وجود ما ليس بصائر بل الثابت، علته عدم قابلية الصيرورة والحركة (في الرياضيات اليونانية) لكل صياغة رياضية، لتأخر أدوات الصياغة الرياضية، كما يتبين ذلك من مفارقات زينون. (٣٢) وهذه هي المعادلات المؤدية إلى هذا الحكم: العقل = الوجود؛ العقل = العلم؛ العلم = الرياضيات. ما لا يقبل الصياغة الرياضية = ليس علمياً. وما ليس علمياً = ليس عقلياً. وما ليس عقلياً = ليس موجوداً. (٣٣) وبين أن التجربة تغذي علم الممكن العقلي بما توحي له به من تعقيدات قد لا يكون رصيده الرمزي السابق كفيلاً بها. ولكن التجربة قد تجمّد الممكن العقلي، إذا حصّره في خدمتها فحسب، إذ يصبح عندئذ

وفعلًا فإن الرياضي هو، بالإضافة إلى التصوير الإلهي للوجود الطبيعي والتاريخي، أُنْكَامٌ فعل الخلق والأمر وإحكامه، بما هما تقديرٌ وحُشْبَانٌ، وليس أمراً موجوداً قبل فعل الخلق وأحكامه وإحكامه قليلة فاعلة في الإرادة أو القدرة الخالقة والأمرة: وإذا فالرياضي من الطبيعي والشريعي، بما هما حصيلة التقدير، إدراكٌ فاعل لا يتقدم عليه مدرّكه لينفعل به، بل هو الفعل التقديري الموجد^(٣٤). والعقل الإنساني يكون واقعيّ النزعة إذا نظر إلى المقدّرات واعتبرها طبائع، ويكون إنشائيّ النزعة إذا نظر إلى التقدير واعتبره متقدّماً على المقدّرات. وهو، حتى في الحالة الأولى، لا يكون إلّا نسبيّ الواقعيّة، لأن المقدّرات ليست طبائع بمعنى كونها ما كان يجب على المقدّر أن يوجده محاكاةً لمثل متقدّمة على الفعل الإيجادي، بل هي معنى حصائل فعل التقدير المتقدّم عليها. إنها إذاً واقعية نسبية، وذلك بمعنيّتين:

١ - فهي ليست مطلقة، بل إضافية إلى العلم الإنساني؛ والعلم الإلهي في حلّ منها.

٢ - وهي ليست مطلقة، لأنها إضافية إلى بنية وضعية لاطبيعية، أعني أن هذه البنية قابلة لأن يكون غيرها بديلاً منها، وليس لها من ذاتها ضرورة كونها ما هي؛ بل هي إضافية إلى الأحكام التقديري الخالق الذي يجعل كلّ الموجودات ذات بُنيّ رياضية قابلة لأن تكون غير ما هي، على الأقل بحكم كونها ليست ضرورية^(٣٥).

= الإبداع الحر للنماذج مقصوراً على الإبداع المُقَيّد، ويتحول العقلي إلى مجرد وسيلة ذريعة، بالمعنى المنطوق للكلمة؛ بل لعله يتحول إلى مجرد بحث تكنولوجي، في خدمة التجار وأصحاب الصناعة. وبذلك يزول التخاصب بين علم الممكن العقلي الخالص (الرياضيات الخالصة) والممكن العقلي المُقَيّد بموضوع محدد (الرياضيات التطبيقية)؛ بل إن علم الممكن العقلي نفسه يجب ألا يتقيد بموضوع مخصوص، حتى يبقى علم البنى الرمزية للنماذج عامة وليس فقط للنماذج الرمزية، أعني أنه يمكن أن يُقَيّد في الوقت نفسه ذخيرة جميع العلوم (يحدّها بالعبارات الحاصلة بعد) ومضيقها جميعاً كذلك (تمدّه بما تحصل عليه من عبارات قابلة للتصميم، ليست بعد موجودة فيه)، وبذلك يحصل التخاصب الذي أشرنا إليه والذي هو حركية العلوم وسر وحدتها وحياتها.

(٣٤) انظر: القرآن الكريم: «سورة الانعام» الآية ٩١ «سورة يس» الآية ٣٩ «سورة فصلت» الآية ١٠ «سورة الفرقان» الآية ٢، و«سورة الرعد» الآية ٨. والآيات المتعلقة بالقدر والتقدير والقدرة تكاد لا تُحصى. وجميعها يتضمن مفهوم التحديد الرياضي بالإضافة إلى القدرة الموجدة، بل والمبدعة من عدم.

(٣٥) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تهافت الفلاسفة، ص ٥٣٠ - ٥٣١. قلت: وأما إذا سَمَّ المتكلمون أن الأمور المتقابلة في الموجودات ممكنة على السواء، وأنها كذلك عند الفاعل، وأما يتخصص أحد المتقابلين بإرادة فاعل ليس لإرادته ضابط يجري عليه لا دائماً ولا في الأكثر، فكل ما لزم المتكلمين من الشناعات يازمهم. وذلك أن العلم اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه. فإذا لم يكن في الوجود إلا إمكان المتقابلين في حق القابل والفاعل، فليس ها هنا علم ثابت بشيء أصلاً ولا طريقة عين، إذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطاً على الموجودات مثل الملك الجائر وله للمثل الأعلى الذي لا يعتصم عليه شيء في ملكته، ولا يعرف منه قانون يرجع إليه ولا عادة، فإن أفعال هذا الملك يزم أن تكون مجهولة بالطبع، وإذا وجد عنه فعل كان استمرار وجوده في كل آن مجهولاً بالطبع (ص ٥٣٠ - ٥٣١). وطبعاً، فهذا التصريح بالتكلمين شبيه بكل التأويلات الجاعلة من تصور الإله بهذه الصورة مصدرّاً لتأسيس الحكم الطغياني. لكن ذلك يدل على عدم فهم المدلول هذا التصور =

وما قلناه عن الرياضي بالإضافة إلى الموجودات طبعاً وشرعاً، في إضافته إلى الإله وإلى الإنسان، يمكن أن نقول أكثر منه عن الرياضي بالإضافة إلى المخترعات الإنسانية طبعاً ووضوحاً. فالرياضي هو أحكام فعل الإنسان التي هي من جنس الأحكام الضابطة للتبادل الاقتصادي والتعامل مع الطبيعية، أعني أنها مواضع الكيل والوزن وجميع الفنون الآلية والمعمارية والفلكية والهندسية، تلك المواضع التي ليس لها من ذاتها وجود متقدم على وضعها، كونها وليدة المواضع الاجتماعية مضموناً، ووليدة علمها - وهو أيضاً مواضع اجتماعية من جنس أرقى - شكلاً^(٣٧).

فإذا جمعنا خاصيتي التصوير الإنساني النسبي صار الفرق بينه وبين التصوير الإلهي المطلق فرقاً كمياً لا كيفياً. كلاهما فعالية واضحة، لكن إحدهما خالقة أو مبدعة بإطلاق، والثانية إبداعها غير مطلق، ولكنه يبقى فعلاً وضعياً، وليس انفعالاً واقعياً. فعلاً صار الرياضي - بما هو موضوع لعلم الرياضيات - هو عينه فعالية الوضع الرياضي كظاهرة غير طبيعية، بل كفاعلية إنشائية هي في الوقت نفسه العلم والموضوع المعلوم، وهي لذلك لا تتحدد بالإضافة إلى صورة الموجود الطبيعي الخارجي أو مادته المظنونتين ذاتيتين له. ومعنى ذلك أن الإله والإنسان يُثبَتان الشيء الرياضي أو «يؤسسانه عن لئس» بالوضع الإبداعي خلقاً وشرعاً، بالنسبة إلى الإله، ونظراً وعملاً، بالنسبة إلى الإنسان. ولا يصبح المخلوق والمشروع والمنظور والمعمول ذوات وجود ذاتي إلا بفعل هذا الوضع الذي لا يمكن تصوُّره متقدماً على ذاته وجوداً؛ وهو إذا عين فعالية العلم التي تكون، ك«فاعلية - موضوع»، موضوعاً للتأطرية، وك«فاعلية - ما بعد - موضوع»، شكلاً للتأطرية نفسها. وتلك هي النسبة التي اكتشفناها بين الرياضي والمنطقي، وقسنا عليها النسبة بين السياسي والتاريخي، في الفصل السابق.

رابعاً: النقلة النوعية في الرياضيات العربية

ولولا النقلة من الواقعية إلى الوضعية (بمعنى الوضع الإلهي والوضع الإنساني) لامتنع أن نفهم ما حصل في الرياضيات العربية، بالمقارنة مع الرياضيات اليونانية (وكذلك في المنطق)، أي لاستحال أن نفهم المرحلتين الواصلتين بين الرياضيات المستندة إلى أداتي الجبر

= الفلسفي العميق: فهو، أولاً، يتعلق بكون طبائع الموجود هي ما هي دون تعليل، وهو، ثانياً، ينفي ذلك عن كل ما سوى الله الذي يجب أن يخضع للأحكام الشرعية. فلا يمكن عندئذ أن يكون ذلك تأسيساً للطغيان في التاريخ بل هو نقي له بإطلاق.

(٣٦) والغريب أن الفارابي (كتاب الحروف) وإخوان الصفاء (رسالة النسبة) يرون هذا الرأي. ولكنهم، مع ذلك، لم يستطيعوا التخلص من الواقعية، على الأقل بالنسبة إلى الكليات الطبيعية. وعلى كل، إخوان الصفاء ينسبون إلى فعل الخلق الإلهي طبيعة رياضية خالصة فينفون عن الرياضي الوجود الذاتي المتقدم على فعل الترييض الإلهي للوجود.

الهندسي وحساب النسب، والرياضيات المستندة إلى الهندسة الجبرية أو التحليلية والنسب الحسابية أو التحليل الرياضي بصورة عامة. ويمكن أن ندرك طبيعة هاتين المرحلتين الوسيطيتين، إذا أدركنا طبيعة حديهما. ففي الأولى يكون اللفظ الثاني من الاسمين الأولين مفيداً للأداة، والأول مفيداً العملية التي محصورة في الأداة فقدت خالصيتها وعمومها، وأصبحت لا تستطيع تجاوز إمكانيات الأداة العملية. فالجبر محصر في ما يقبل منه المعالجة الهندسية^(٣٧)، والحساب في ما يقبل منه المعالجة النسبية^(٣٨). وفي الثانية يكون اللفظ الثاني من الاسمين الثانيين دالاً على العملية، والأول دالاً على الموضوع، من دون حصر للعملية في هذا الموضوع الذي هو أحد مجالات تطبيق العملية. فيتضح عندئذ ما يجب توفيره لهذه النقلة: كيف نخلص العملية من الأداة، أي الجبر من الهندسة التي تصبح أحد موضوعاته وليس الموضوع الوحيد؟ وكيف نخلص الحساب من النسب التي تصبح أحد موضوعاته لا موضوعه الوحيد؟ وقد أطلق رشدي راشد على العملية الأولى اسم حسنة الجبر (وهو ما خُصّه من انفراد الهندسة به كأداة معالجة). ونستطيع أن نطلق على الثانية اسم جبرنة الحساب (وهو ما خُصّه من انفراد النسبة به كأداة معالجة)^(٣٩). وقد تزامنت العمليتان، مع

(٣٧) المحصورة في الأشكال الأربعة عشر الواردة في المقالة الثانية من الأصول؛ وهي أشكال لم يكن بالوسع تجاوزها إلا بالاعتماد على حساب النسب الذي تتضمنه المقالة الخامسة من الأصول للتمكن من الجمع بين معالجة المسائل العددية والمسائل الهندسية. ورغم ذلك، ظلّ المتصل متصلاً لا يقبل الصياغة العددية والمتصل منفصلاً لا يقبل الصياغة الهندسية، وذلك لعدم حل مسألة الكميات الصماء، رغم تعميم أديكس لنظرية النسب (الباب ٥، الفصل ٥) لتقبل التطبيق على ما ليس مُنطَقاً.

(٣٨) حساب النسب هو أيضاً حساب للمجهولات، إذ هو يمكن من اكتشاف الرابع المتناسب مثلاً، لكنه لم يتحول إلى حساب مجهولات من حجم الجبر وخاصة بعد حسنة وتعميمه على الكميات الصماء: إذ بفضل تعميم حساب النسب، بعد حسنة الجبر، أصبح بإمكان الكرجي والسموأل معالجة القوى ومقلوباتها بالجبر الحسنة؛ وهو ما يمكن من تعميم حساب الجبر على ضرب جديد من الأعداد، لم يكن معلوماً من قبل عند اليونان، أعني الأعداد الحقيقية (عند بعضها الذي كان يُعتبر هندسياً في المقالة العاشرة من الأصول). (٣٩) وحتى لا يُظن كذلك أن هذه الأسماء تلاعب بالألفاظ، نورد شهادتين ثم نشرح المقصود بهذين المصطلحين (بالإضافة إلى شهادة رشدي راشد).

- الشهادة الأولى لابن تيمية: فهو يطلق على الجبر اسم حساب الجبر: «وإن كان أيضاً حساب الجبر والمقابلة صحيحاً» (ابن تيمية الحرائي، الرد على المنطقيين، ص ٢٥٧).

- الشهادة الثانية للغاراي: فهو يترجمه من الحيل العددية: «فمنها الحيل العددية وهي على وجوه كثيرة: فمنها العلم المعروف عند أهل زماننا بالجبر والمقابلة وما شاكل ذلك. على أن هذا العلم (الجبر والمقابلة) مشترك للعدد والهندسة وهو يشتمل على وجوه التدابير في استخراج الأعداد التي سبيلها أن تستعمل فيما أعطى أقليدس أصولها من المنطقة والضم في المقالة العاشرة من الاستقصات (كتاب الأصول) وفيما لم يذكر منها في تلك المقالة (ابو نصر محمد بن محمد الغاراي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان محمد أمين، ٢ (مصر: دار الفكر العربي، ١٩٤٩)، ص ٨١).

وكلتا الشهادتين من الفلاسفة العرب القدامى تبين أن الجبر حساب أو حيل عديدة، وتبين هو حساب

شيء من التفاضل، كما زامننا البلوغ بالجبر الهندسي وحساب النسب إلى أقصى ما كان ممكناً في معالجة المسائل الرياضية^(٤٠).

= ماذا: فبعد الأول هو حساب المجهولات^١ ثم قد ذكرنا حساب المجهولات^٢ (المصدر نفسه والصفحة نفسها)، والثاني يعتبره كذلك حساباً أو حيلة لاكتشاف المجهولات، ثم يضيف معلومة مذهشة: إذ إن كل ما ينسبه رشدي راشد إلى حركة حسنة الجبر قد ذكره الفارابي مما يجعله قد تمّ قبل منتصف القرن العاشر، ولم ينظر القرن الثاني عشر (السومال) ليحصل: إذ إن مضمون المقالة العاشرة وأكثر منه (أعني كل ما يوصل إلى العدد الحقيقي) ذكره الفارابي هنا (الجملة الأخيرة من نص الفارابي السالف الذكر).

أما ما نعينه بالمصطلح الأول فهو ما قصده فيلسوفنا، مع إضافة التوضيح التالي: فالمحسنة تعني تخليص حساب المجهولات من نقائص البناء الهندسي لحل المعادلات التي لا تتجاوز في أصول أقليدس الدرجة الثالثة (لاستعمال المسطرة والبركار فقط). وأقصى ما يمكن للجبر الهندسي الاقليدي أن يبلغه انتهى إليه الماهاني والخيّام في استعمال القطوع المخروطية لبناء حلول المعادلة ذات الدرجة الثالثة (انظر: عمر الخيام، رسائل الخيام الجبرية، حققها وترجمها وقدم لها رشدي راشد وأحمد جتار، مصادر ودراسات في تاريخ الرياضيات العربية؛ ٣: حلب: معهد التراث العلمي العربي، ١٩٨١)، ص ١ وما بعدها، حيث يشير إلى الماهاني وإلى طبيعة الجبر وبداية من ص ٢٤ إلى نهاية المقالة، حيث يعالج المعادلات من الدرجة الثالثة. لكن هذه المحسنة لم تلخّس الجبر تمام الخلاص في الرياضيات العربية عند الجميع إذ إن بعضهم واصل الجمع بين الأداة الحسابية والأداة الهندسية على الأقل في البرهان على الحلول إن لم يكن في اكتشافها، بدءاً بالخوارزمي وختماً بالخيّام. كما إن المحسنة ليست أمراً قاطعاً مع تاريخ الرياضيات اليونانية: فالأداة الأساسية البديل من البناء الهندسي ظلت عند الرياضيين العرب كذلك أداة حساب النسب وهو أيضاً من الجبل المدد أو من حساب المجهولات... انظر: عبر الخيام، رسالة في شرح ما أشكل من مصادرات كتاب أقليدس، تحقيق عبد الحميد صبرة (الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٦)، المقالة الثانية بعنوان «في ذكر النسبة ومعنى التناسب وحقيقتها»، ص ٤١ وما بعدها.

لذلك اعتبرنا أن الوساطة العربية مرت بمرحلتين، تلك السابقة، والثانية هي التي أطلقنا عليها اسم جبرية الحساب قاصدين بذلك العودة على المرحلة الأولى بعكسها. فبعدما خلص الجبر (حساب المجهولات) من الهندسة كأداة وحيدة، أصبح أداة عامة متخلصة كذلك من حساب النسب وقادرة على استعمال الفوريتمات جديدة متكيفة مع موضوعاتها غير المحصورة في الهندسة والعدد، بل جميع العلاقات الكمية المتغيرة والتعامل معها بحساب المجهولات العام أو التحليل الرياضي بعد اكتشاف بنها: مثل اكتشاف مجموعة الأعداد العشرية، ومجموعة الأعداد الحقيقية، ومفهوم الدالة والمتواليات وحدودها، وحساب التوافيق. وقد وضع رشدي راشد ذلك كله في حركة حسنة الجبر جامعاً بين مفهومين للمحسنة: عمليات الحساب ومجال العدد. لكن التحليل العددي الذي يقتضي تجاوز مفهوم العدد اليوناني يجمع الأمرين: جبرية عمليات الحساب بتحويلها إلى الفوريتم حساب للمجهولات، وتوسيع مفهوم العدد بتجاوز العدد الطبيعي والكسري إلى العدد العشري والحقيقي مثلاً، وهما مرحلتان مختلفتان رغم ترابطهما، لأن الأولى شكلية، والثانية مضمونية (الجبرية شكلية والمحسنة مضمونية).

(٤٠) أشرنا إلى أن الجبر الهندسي وحساب النسب اليونانين لم يتوقفا بل استفادا من الجبر بمعناه الجديد وواصلتا طريقهما: وذلك هو التيار الثاني الذي يشير إليه رشدي راشد في: تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب، الفصل ٣، ص ١٣٤: «أما التيار الثاني فيرتبط بالجهود من أجل التقدم بالجبر بواسطة الهندسة. وقد قاد الدراسة الجبرية بشكل طبيعي إلى المنحنيات، الأمر الذي سمح بوضع أسس الهندسة الجبرية. وقد تميز هذا التيار باسمي الخيام ورشرف الدين الطوسي، وشكل المجموعة الثانية من الوسائل المطلوبة، وبفضل هؤلاء الرياضيين سيكون بالإمكان طرح مسألة المعادلات العددية كما سنرى».

ويُرى أن حشبة الجبر وجيزة الحساب تنتهيان، في الغاية، إلى شيء واحد شكلاً، وإن اختلفتا عند الإضافة إلى مجال معين، أعني التحليل عامة والحساب كما وصفنا سابقاً^(٤١). وإذا فقد حصل انقلابان في المرحلة العربية من تاريخ العلم قلب أولهما العلاقة بين الجبري والهندسي، فخلص الأول من الأخير الذي صار أحد أدواته لا كلها، جاعلاً من الحساب أداته المفضلة. وقلب الثاني العلاقة بين الحسابي والنسبي، فخلص الأول من الأخير الذي صار أحد أدواته لا كلها، جاعلاً من الجبر أداته المفضلة: وهما شيء واحد شكلاً، إذ هما صاراً بالأساس ألغوريتيم أو منطق عمليات زال ما كان يفصلهما، أعني انحصار الأول في الهندسي أساساً، والثاني في النسب أساساً. ويمكن أن نفتر عدم حصول هذا التوحيد الشكلي سابقاً بما كان يستند إليه، أعني بالفصل الكيفي الجوهرى بين المتصل والمنفصل؛ وهو فصل علة ما كانت عليه نظرية العدد من تأخر: فالليونان كانوا يعلمون أن العدد أكثر من الهندسة بساطة (خاصية أنطولوجية: طبيعة العدد) ودقة (خاصية إبستمولوجية: علم العدد). ولكنهم، مع ذلك، يقدمون عليه الهندسة من حيث فنيات العلاج الرياضي، إذ أصبح الجبر الهندسي (المقالة الثانية من أصول أقليدس) أساس العمليات الألفوريتمية، بفضل الاستدلال الهندسي الموصول إلى تحديد المجهولات^(٤٢)؛ كما يقدمون النسبة على الحساب - الذي يعتبرونه عاياً - من الخئية نفسها. فصار حساب النسب (المقالة الخامسة من المصدر نفسه) أساس العمليات الألفوريتمية بفضل الاستدلال النسبي الموصول إلى تحديد المجهولات^(٤٣). وفعلاً، فالعدي كان أبسط من الهندسي، كون مجاله كان أضيق، إذ كان

(٤١) وذلك بحسب أوغست كونت لمفهوم الرياضيات المجردة بوصفها هي هذا الذي نغنيه بالرياضيات حساب أو تحليل عام: المصدر نفسه، المحاضرة الثالثة، ص ١١٨:

«La mathématique abstraite se compose de ce qu'on appelle le calcul, en prenant ce mot dans sa plus grande extension qui embrasse depuis les opérations numériques les plus simples jusqu'aux plus sublimes combinaisons de l'analyse transcendante. Le Calcul a pour objet propre de résoudre toutes les questions de nombres. Son point de départ est, constamment et nécessairement, la connaissance de relations précises c'est-à-dire d'équations, entre les diverses grandeurs que l'on considère simultanément (...).»

(٤٢) وقد عاب الخيام على أقليدس هذا التقديم واعتذر له بالحاجة التعليمية: الخيام، رسالة في شرح ما أشكل من مصادر كتاب أقليدس، ص ٧٥: «...» إلا أنه كان من الواجب أن يقدم العدديات على الهندسيات كما هما عند الوجود والعقل. ولكن البراهين العددية أصعب إدراكاً [وليس في ذاتها] من البراهين الهندسية. فقدم عدة براهين هندسية ليرتاض نفس المتعلم أولاً ثم يشتغل بالبراهين العددية حتى يكون أسهل على المتعلم.

(٤٣) لهذه العلة تقدمت مقالنا النسبة (الخامسة والسادسة من الأصول) مقالات العدد (السابعة والثامنة والتاسعة منه). ولما كانت النسبة تعمل برموز هندسية هي الخطوط والتناسب بينها، فإنها كانت الواسطة بين الجبر الهندسي في المقالة الثانية والمقالات العددية، مثلما ستكون المقالات العددية وأداة النسبة الواسطة بين العدد =

محصوراً في العدد الطبيعي والكسري، مما جعل العمليات بحاجة، حتى لا تكون مقصورة عليه، إلى نظرية النسب المستندة إلى الجبر الهندسي، لكي تمكن، في غياب أصناف الأعداد الأخرى، كالعشري والحقيقي مثلاً، من معالجة ما لا يقبل العبارة المنفصلة (اللامنتطق)^(٤٤). لكن الأداة الهندسية التي تستجيب إلى هذه الحاجة بنائياً وتؤسّس الأداة النسبية عملياتياً، أصبحت عائقاً يمنع من توسيع نظرية العدد، واكتشاف التحليل الذي يمكن من معالجة مفهومات رياضية، تخوّل تحقيق التوازي بين التعبير المنفصل عن المتصل، والتعبير المتصل عن المنفصل، وإزالة القطيعة الأنطولوجية بين نوعي الكم. قصور الجبر الهندسي وحساب النسب هو إذاً العائق المعرفي المرتكز على عائق وجودي أعمق منه، هو هذه القطيعة المقابلة بين فئتي معالجة المتصل، وفنيات معالجة المنفصل. فأصبح الرياضي عديم الوحدة، إذ هو إمّا هندسة موضوعها المتصل، أو عدد موضوعه المنفصل، وبينهما جشتران: من الأولى إلى الثاني (الجبر الهندسي)، ومن الثاني إلى الأولى (حساب النسب). فإذا أزعنا الهندسة والنسب بقي الحساب والجبر، ويمكن لأحدهما أن يكون مضموناً للآخر، فيكون الآخر له شكلاً. وهو ما حصل في الرياضيات العربية حصولاً أعدّ النقلة إلى الهندسة الجبرية أو التحليل الهندسي، وإلى النسب الحسابية أو التحليل الرياضي العام في الرياضيات الحديثة، منذ القرن السابع عشر (أو على الأقل أعدّ شروط تحقيقها من دون إنجازها فعلياً)^(٤٥).

وبين أن إزاحة مجالي تطبيق التحليل المعيّنين يُثبّل إغراقاً في الصورية، لكنه ليس إغراقاً

= والهندسة في المقالة العاشرة: وإذا فالجمع بين الجبر الهندسي وحساب النسب وتحرر كل منهما من تاليه كان أمراً قابلاً للوقوع منذ أصول أقليدس؛ ولعل تأخر الترميز الرياضي من الأسباب الرئيسية بالإضافة إلى عائق المقابلة الكيفية المطلقة بين المتصل والمنفصل (عدم وجود الأرقام، عدم وجود رموز العمليات، عدم وجود رمز المجهول... الخ).

(٤٤) وقد أشرنا منذ الجملة الأولى لمقدمة هذه الرسالة إلى هذا العائق ذي الوجهين:
- الرياضي: وهو تعذر النقلة من المتصل إلى المنفصل في حالات عدم التقايس، وهو ما طرح مسألة الكميات الصماء أي التي لا تُقال بالعدد، وقد تمرّض أفلاطون لها عديد المرات، وعالج مسألة تصنيفها في محاورة التيتانوس، ولعل ذلك مما أوحى بضرورة اللجوء إلى التصنيف في غياب الحل الرياضي المرضي في المقالة العاشرة من الأصول.
- الميتافيزيقي أو الفلسفي: وهو تعذر استنفاد المحسوس بالمعقول وبقاء فضالة اعتُبرت خارجة عن الوجود هي العرفي أو اللامتاهي واللامحدود... الخ.
ومثلما فشل العدد رياضياً فشل التوافق فلسفياً، ومثلما لجأ الرياضيون إلى حساب النسب لتجاوز الهوة بين المتصل والمنفصل (المقالة الخامسة وخاصة الحد، 5.V) لجأ أرسطو إلى حساب النسب والتناسب خاصة، لحل مسألة التعدد للوصل بين المعقول والمحسوس. وإليه تعود جميع محاولاته لتجاوز الفلسفة الأفلاطونية كما أشرنا إلى ذلك في المقدمة.

(٤٥) راشد، تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب، الفصل ٣، «المعادلات العددية»، ص ١٧٣ وما بعدها. والفصل ٤، «نظرية الأعداد والتحليل التوافقي»، ص ٢٣٥ وما بعدها.

يُذْهِبُ عن المضمعون الرياضي؛ بل صار مضمونه نفسه صورياً. ذلك أن فنيات التقريب الرياضي الخالصة^(٤٦) وفنيات التقريب الرياضي المطبّق^(٤٧) قد أصبحت موضوع الصياغة الصورية، بعد تحرّز الجبر من أداته الهندسية المنفردة به، وتحرر الحساب من أداته النسبية المنفردة به. وكلما ازداد الوجه الصوري من الرياضيات الخالصة نقاوةً مناسبة، في المقابل، الوجه التطبيقي اقتراباً من التجريبي الذي كان يُعَدُّ يوماً ليس بالعلوم طبعاً. ويستند هذا الاقتراب اللامتناهي من المعطى القيني إلى ما حصل من تقدّم في فنيات التقريب الرياضي الخالص التي يحتاج إليها العلم في أداته الإدراكية الحسية (أدوات التجهيز العلمي): وهي تتجمع في فنٍّ يمكن أن نطلق عليه اسم أرغانون الإدراك الحسي بالقياس إلى أرغانون الإدراك العقلي، خلال صياغته الرياضية للمعطى التجريبي، فتكون في الوقت نفسه بناءً لمنطق الممكن العقلي الرمزي، ومنطق الممكن العقلي الآلي.

ونحن - وإن كنا نميّز بين فنيات التقريب الرياضي الخالص وفنيات التقريب الرياضي المطبّق خلال صياغة القوانين الطبيعية، كون الأول يندرج ضمن الذخيرة الرياضية، والثاني ضمن ما يتجدّد خارجها وقد يُثَرِّفها أو يُغَيِّرُها - سنهتم خصوصاً بهذا الصنف الجديد من الأرغانون الذي يجمع بين الأمرين في تحديد الشروط الرياضية للإدراك الحسي، مثل الأرغانون القديم الذي سعى إلى الجمع بين الشروط الرياضية للإدراك العقلي بالاستناد إلى تعاضد التقريبيين، أعني، في النهاية، التقريب المتعلق بالممكن العقلي الرمزي (مثل درجات التقريب في تحديد قيمة الجذوع)، والتقريب المتعلق بالممكن العقلي التقني (مثل درجات التقريب في تحديد قيمة معينٍ لمقدار ما بوحدة قياس ما).

(٤٦) فنيات التقريب الرياضي الخالصة هي التي أدت إلى اكتشاف العدد الحقيقي، بما أنها بينت أن هذا التقريب يمكن أن يذهب إلى ما لا نهاية بالنسبة إلى الأعداد اللامحددة. ولما كان التقريب في الكميات الصماء قد أبرز ضرباً من اللاتناهي يشبه الاتصال في العدد، فإن إدراك ذلك قد أوصل إلى نظرية تشمل القوى ومقلوباتها، وتمكن من أهم الخطوات الناقلة من الجبر الهندسي إلى الجبر الخالص. وقد اضطر راشد في تاريخه إلى الاعتماد على ما أورده السموال في كتابه انظر: السموال بن يحيى بن عباس المغربي، *الباهر في الجبر*، تحقيق وتحليل صلاح أحمد ورشدي راشد، سلسلة الكتب العلمية؛ ١٠ (دمشق: جامعة دمشق، ١٩٧٣)، كون كتاب الفخوري للكرجي، بما هو محاولة أولى في هذا الاتجاه المستفيد من حسنة الجبر (الهندسي) وجيرة الحساب (النسي) (وهو معنى الصياغة الجبرية لتحليل ديوفانتس المديدي). انظر: *Diophante, Les Arithmétiques*, (Paris: Les Belles lettres, 1984), livre 4.

ورشدي راشد كان ما يزال دون النسيقة والاستدلال التي صار عليها في الجبر الذي يواصله بشهادة صاحبه، وخصوصاً في هذه المسألة. انظر: السموال، المصدر نفسه، ص ١٩ - ٢٠.

(٤٧) التقريب المطبق هو، في الحقيقة، مصدر التحليل الرياضي بإطلاق، كونه يتعلق بتحليل التفاضل والتكامل الذي هو الأداة الأساسية التي استندت إليها الفيزياء الحديثة منذ نيوتن: وهو مصدره بمعنى مناسبة اكتشافه وليس بمعنى احتصاره فيه.

ولكني نستطيع من فهم الاتجاهي الانقلاب اللذين يبدوان متقابلين تمام التقابل - الإيغال في الصورة، والإيغال في التجريبية؛ وكلتاها رياضيتان - سنجاول دراسة المميزات الأساسية للأرغانون الرياضي الصوري (وهو للإدراك العقلي خصوصاً) وللأرغانون الرياضي المادي (وهو للإدراك الحسي خصوصاً) فاصلين بين مجاليهما، من دون نفي لوحدهما الأرغانونية بما هما أداتان تحليل. فالأول، أعني الأرغانون الرياضي الصوري، يُمكن وصفه بكونه أفقياً، لتعلُّقه بما يجري من علاقات بين عناصر المنظومة الرمزية. والثاني، أعني الأرغانون الرياضي المادي، يمكن وصفه بكونه عمودياً، لتعلُّقه بما يجري من علاقات بين عناصر المنظومة الرمزية، وعناصر المنظومة التي تُعَدُّ مضموناً لها، وتُعَبَّرُ هي عنه بتعبير الشكل عن المضمون، أي بالعمليات التقنية التي تجعل المضمون يُبرز قوانينه الرياضية المخوِّلة صياغته بالمنظومة الرمزية وبالعمليات الرمزية التي تجعل الشكل يتطوّر ليحصل لثراء المضمون. وهذه العملية المزدوجة التي تنتقل الوقائع المضمونية إلى الشكل الرياضي، وتقرب الشكل الرياضي من الوقائع المضمونية هي التي نطلق عليها اسم المنهج التجريبي أو الأرغانون الرياضي للإدراك الحسي. وقد شرع العلم العربي، في مرحلتَي التوسط هاتين بين الواقعية المطلقة والوضعية المطلقة الرياضيتين، شروعاً فعلياً غير قابل للإنكار، في تحقيق الخطوات الأولى من هذا الأرغانون، بدءاً بعلم المناظر^(٤٨)، وبمحاولات التنظير الدقيق للتجهيز العلمي^(٤٩)، وختماً بالتنظير المنطقي

(٤٨) ولعل أهم المؤلفات العربية في هذا العلم هما كتابا ابن الهيثم وكمال الدين الفارسي: أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم، المناظر، تحقيق عبد الحميد صبرة، قسم التراث العربي، السلسلة التراثية؛ ٤ (الكويت: د. ن. ١٩٨٢)، وكمال الدين أبو الحسن الفارسي، تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر، ج ٢ (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف، ١٣٤٧ - ١٣٤٨ هـ).
ويُعد هذان الكتابان، في الوقت نفسه، علماً لنظرية الإبصار، وعلماً للأدوات العلمية الممكنة من دراسة الإبصار بحيث إن أداته هي عين موضوعه: إذ إن هدف النظرية هو معرفة قوانين الإبصار لإصلاح أخطائه، من خلال التحيز بين قوانين الضوء والمناظر للموضوعة، وقوانين الأخطاء الناتجة التي يمكن إصلاحها بالأولى.
(٤٩) ولعل أفضل مثالين نضربهما هما:

- محاولات حفيد بن قرة (إبراهيم بن سنان بن قرة) في كتاب حركات الشمس، والساعة إلى وضع الآلات العلمية التي تساعد على الرصد العلمي لحركات الشمس وضعاً نظرياً وصنعاً تقنياً. أبو إسحق إبراهيم بن سنان بن ثابت، رسائل ابن سنان (حيدر آباد الدكن: مطبعة جمعية دائرة المعارف للشعانية، ١٩٤٨)، «حركات الشمس»، ص ٦٣ وما بعدها. وهنا مضمون الرسائل الثلاث حول البركار التام التي نشرها ف. د. وكبة:
Franz Woepcke, *Trois traités arabes sur le compas parfait*, publiés et traduits par François Woepcke (Paris: Imprimerie nationale, 1874), pp. 1-177.
وغير هذه المحاولات يكاد لا يُحصى، وإنما اكتفينا هنا بالتبثيل لا غير. ونجد الكثير من الإشارات عند تانوري (مذكراته) للتجهيزات العلمية التي عرفها الغرب عن طريق العرب، مثلاً في الجزء الخامس:
Paul Tannery, *Sciences exactes au moyen âge*, mémoires scientifiques (Toulouse: E. Privat; Paris: Villars, 1922).

للمنهجية التجريبية المستندة إلى الموقف الاسمي عند ابن تيمية^(٥٠)، وهو موضوعنا الرئيسي، جزؤه الأول.

خامساً: العلاقة بين الصورية الرياضية والتجريبية النظرية

فكيف كان حصول هذا الإيغال في الصورية الرياضية والتجريبية الرياضية؟ ولم يعدان الظاهرة العلمية نفسها التي ستؤدي بالضرورة إلى الاسمية، وإعادة تحديد منزلة المنطق، بوصفه علماً لهذين الوجهين من الفعالية النظرية؟ لنبدأ بالإشارة إلى أن منهج الرياضيات التي تُعدّ خالصة عند اليونان، كما وصلت إلى العرب، هو المنهج الذي يمثل عندهم أرغانون الإدراك العقلي الرياضي الخالص، أعني المُغني عن الإدراك الحسي المتفاعل لاستعاضته منه بالإدراك الحسي الفاعل، أي البناء الهندسي في الجبر للهندسي وفي حساب النسب. ولنتساءل عن منهج الرياضيات التطبيقية عندهم (الموسيقى والفلك)، سعيًا إلى تحديد طبيعته. فالمفروض أن تكون هذه الرياضيات، من حيث تميزها من الأولى، بحاجة إلى إدراك حسي من جنس آخر، لا يكفي فيه البناء الهندسي المساعد للاستدلال كما هو الشأن في الرياضيات المتعبرة خالصة: إذ لا بد من عناصر مستمدة، بالقصد، من الملاحظة والتجربة، ولا تكفي فيه العلاقات والنسب المستمدة من الموضوعات الأولى للرياضيات المظنونة خالصة (العدد والهندسة) والتي كونها، في الحقيقة ليست خالصة، ستؤدي إلى حصر الرياضي في خصائصها، والإحجام عن إدراك الرياضي المغاير له والموجود في الموضوعات التطبيقية الجديدة^(٥١).

ومعنى ذلك أن أشكال الفلك مثلاً ومجسماته ومداراته لا يمكن أن تكون بالضرورة ما نعلمه من الأشكال والمجسمات والمدارات المنتظمة، ولا يمكن ألا يكون لتحديد هذه العناصر كيفاً وكماً دور في الصنّف الرياضية الملائمة لهذه الموضوعات التي لا يلائمها أو لا

(٥٠) انظر: النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطاطاليسي، البابين ٤ و ٣، ص ١٧٩ - ٢٧٩، والربط مع الباب ٥ المتعلق بالمنهجية التجريبية عند العلماء، ص ٣٤٦ - ٣٤٧ (ابن الهيثم).

(٥١) ولهذه العلة أهمل كل ما ليس منتظماً في الطبيعة، بميز الانتظام المستمد من الرياضيات البسيطة التي لم تكتشف بعد أدوات تمكن من إدراك الانتظام المعقد في الظواهر الطبيعية التي كانت تُعدّ غير قابلة للعلم، كونها من عالم الكون والفساد: فالدائرة والكرة وجميع الأشكال المنتظمة البسيطة (في غياب جبرنة الهندسة وقابلية المنحنيات المعقدة للعبارة الرياضية)، ظلت سبيلاً إلى صياغة رياضية زائفة، كونها تعتمد على الرد والإرجاع الغاصب للموضوعات الطبيعية، وغير الداعي إلى اكتشاف بناها الرياضية المعقدة التي لا تستطيع الرياضيات البسيطة التعبير عنها، مما يجعل السعي إلى التعبير عنها سعيًا إلى إثراء الرياضيات ببنى مجردة جديدة، لم يكن لها وجود.

يكفيها ما استمددناه من خصائص رياضية من الهندسة والعدد. ولما كان عدم الكفاية هنا لا يتضح إلا بفضل بروز عدم الملاءمة، صارت القيم العينية المستمدة من الملاحظة منها ضرورياً لكلا الأمرين؛ أعني لعدم الملاءمة وعدم الكفاية. ومن ثم فإن مجرد الافتراض غير كاف، بل لا بد من الاعتماد على القيس الدقيق، بفضل الملاحظة التقديرية المتقبلة، وهي إذاً ملاحظة تختلف عن ملاحظة البناء الهندسي في الاستدلال الرياضي^(٥٢). فهذه تبين ثم تلاحظ ما بنت لتستدل^(٥٣)؛ وتلك تستدل لتلاحظ ما لم تبين، فتفعل في أدوات ملاحظتها حتى تكون منفصلة ما أمكن ذلك، أعني حتى تمكن من إدراك ما تلاحظه كما فرضته في النظرية. إنها تحافظ على أحد معنيي الانفعال بالقصد الأول، من خلال إزالة معناه الثاني بالقصد الأول كذلك: فهي تسعى إلى الحفاظ على تقبل المعلومات من خارج وعدم وضعها قليلاً، وذلك بالسعي إلى إزالة العوامل المانعة من موضوعية هذا التقبل ما أمكن لها ذلك، حتى لا تحول هذه الموانع دون البلوغ إلى خصائص الموضوع المدروس. ولما كانت هذه الموانع آتية من الحواس، أو من ظروف الإحساس، أصبح المعنى الثاني من الانفعال دالاً على ما يتناسب إلى الحواس وظروف الإحساس من حيولة دون إدراك الأشياء إدراكاً يبرز خصائصها الرياضية. وعلم هذه الحيولة رياضياً هو علم المناظر، إذ جله يعود إلى أخطاء البصر^(٥٤). وقياساً عليه، يمكن الحديث عن علوم مشابهة تتعلق بالحواس حاسة حساسة، فتكون مجموعها العلم الرياضي للأجهزة العلمية الموقّمة للحواس، أو المزيله موانع الإدراك الرياضي للأشياء. وذلك هو ما أطلقنا عليه اسم الأرغانون الرياضي للإدراك الحسي الذي يعتبر علم المناظر جزءه

(٥٢) والفرق بين الهندسة البنائية كأداة لا تهتم بالقيس والقيم الحقيقية للقياسات، والهندسة التحليلية كأداة تهتم بالقيس والقيم الحقيقية هو الذي يفرض أن التطبيق يصبح مصدراً للصورة الرياضية الخالصة: فعندما تصبح الهندسة قياسية (أي مترية) خلافاً للهندسة اليونانية التي هي بنائية (غير مترية)، يصبح بالإمكان تطبيق ألفوريزم الحساب والجبر عليها، ومن هنا يبرز هذا الوجه المغاير للعلم؛ كلما ازدادت الرياضيات قرباً من بنى الواقع الطبيعي ازدادت صورية وبعداً من البنى الرياضية البسيطة للخصائص المكانية لهذا الواقع واقتراباً من البنى الآلية والحركية والقوية لهذا الواقع. فتصبح المظاهر المتحركة في علاقات دالية (Fonctions)، قابلة لصياغة رياضية عالية.

(٥٣) البناء الهندسي يزيّف ما يأخذه من ملاحظة المبني، لأن المبني لا يتضمن إلا ما وضعه فيه البناء، أعني ما لا يتجاوز ما هو بعد ذو صياغة رياضية، بحيث تصبح ملاحظة البناء في البرهان الهندسي مجرد مساعد للحدس وليس مصدراً لاكتشاف معطى جديد، بخلاف ملاحظة المعطى التجريبي: فإنها تؤدي ضرورة إلى إعادة النظر في النظرية لتلائم ما لا يوجد فيها مسبقاً، إذ لو كان كل ما في المعطى سابق الوجود في النظرية لاستغنى عن اللجوء إليه. وذلك هو الفرق بين البناء الهندسي في أصول أفلاطون، وأية صياغة تجريبية لظاهرة طبيعية.

(٥٤) وذلك هو مضمون المقالة الثالثة: في أغلاط البصر في ما يدركه على استقامة وعلوها، والسادسة: في أغلاط البصر في ما يدركه بالانكسار وعلوها (ابن الهيثم، المناظر)؛ وحتى المقالات الأخرى، وخصوصاً الخامسة (الخيالات)، والسادسة (الانطفاف)، فهي كذلك موقّمة للبصر، وحائلة دون الخلط بين الحقائق والخيالات.

الرئيسي، والذي لا تُعدّ الأجهزة العلمية فيه أدواتٍ لأمرٍ غيرها، بل هي الغاية من هذا العلم، رغم كونها تبدو فيه مجردة أداة.

ولم يكن بوسع العقل الإنساني أن يفكر في مثل هذا المنهج، قبل أن يفقد ما كان يُظنُّ رياضياً خالصاً طابعه المعياري، بالإضافة إلى ما لم نكتشف بعد البنى الرياضية للامتة له، أو لم نخترعها. واكتشاف هذه البنى أو الشروط المساعدة على اختراعها يشترطان هذا المنهج الجديد، أعني الأركانون الرياضي للإدراك الحسي الذي يجيب عن السؤال التالي: كيف نحقق شروط الإدراك الحسي الرياضي الذي يُمكن من تطبيق أركانون الإدراك العقلي الرياضي على الوقائع الطبيعية، أو كيف نحدّد قيم المعطيات الطبيعية تحديداً يجعلها قابلةً للمعالجة الرياضية بواسطة الأركانون الرياضي الخالص، فتصبح المعطيات المستمدة من الملاحظة قابلة للترجمة الرياضية أولاً، وللعلاج الرياضي ثانياً؟

ولكن، لو طرح المشكل بهذه الصيغة العامة والواضحة لتّم اكتشاف المنهج التجريبي، منذ اللحظة الأولى التي وقعت فيها محاولات بناء العلم الرياضي الذي كان، في البدء، عند أُمّ الشرق أركانوناً نظرياً، قبل أن يستحيل، عند اليونان، إلى طبائع واقعية، وليس مجرد منظومة ذرائع كما هو الشأن عند المصريين والبابليين: أعني أركانون الحساب الفلكي، والتجاري والإداري والفلاحي والجبايي في الدولتين المصرية والبابلية^(٥٥). والأمر الذي منع هذا الرضوح في طرح المشكل هو عينه الأمر الذي ساعد على ثقل اليونان من النزيرية الرياضية عند معلمهم إلى الواقعية الرياضية عند علمائهم وفلاسفتهم: إنه الأمر الذي يشر استعمال الرياضيات في الطبيعة، أعني الانتظام التقريبي للظواهرات الفلكية والدقة التقريبية لأدوات الملاحظة. فقد كان المعطى الفلكي وأداة ملاحظته مستعدين لتوليد الواقعية الرياضية،

René Taton, *Histoire générale des sciences*, 2ème éd. (Paris: Presses (٥٥) universitaires de France, 1966)

الجزء الأول، الرياضيات المصرية والبابلية، الجزء الأول بعنوان علوم الشرق القديمة، حيث يتبين الطابع الذريعي الخالص للرياضيات وأهمية الجمع بين الصورية والتجريبية في الوقت نفسه، لانعدام الواقعية النافية عن الصوري صوريته وعن التجريبي عيشه. وعادة ما يمرض ذلك بصورة تحمل نزعة تمقيرية بحكم المقابلة بينه وبين «المصرية» اليونانية. ونحن نعتبر ما يُسمى بالعقيدة اليونانية تراجماً إستمولوجياً، بالإضافة إلى العلم الشرقي، وذلك لعتين، رغم كونه مثلاً، بحكم هذا التراجع، طرْحاً لقضايا أدى جُلّها إلى تجاوز العلم الشرقي، في العلم العربي:

— الأولى، هي اعتبار الذرائع العلمية طبائع مطلقة للأشياء.

— الثانية، هي استعمال اللغة الطبيعية للتفسير الرياضي، في حين أن خلو الرياضيات الشرقية من هذا التفسير، علته رفض الاستدلال باللغة الطبيعية حول اللغة الرياضية: إذ كيف يمكن أن يكون ما بعد اللغة دون اللغة الموضوع تجريبياً؟ لذلك كانت العودة العربية إلى الخوارزمية الشرقية، بفضل علم الجبر، حلاً لهذه الاشكالية: الرياضيات العامة المتجاوزة للفصل الكيفي بين الهندسي والسدي باعة أعم منهما هي ما بعد لهما: الجبر.

من حيث لا يدري العلماء، وخصوصاً عند اليونان الذين رفعوا إلى المطلق ما كان يُعدّ نسبياً وذريعاً عند معلّميهم من المصريين والبابليين، فصبروا العلم التقريبي طابعاً نهائياً للأشياء، وامتنع عليهم، من ثم، الفصل بين الأرغانونين فضلاً بكون من تحقيق شروط كل منهما تحقيقاً فعلياً. فلم تكن الرياضيات الخالصة خالصة، ولم تكن التطبيقية تطبيقية، لأن الهندسي والعديدي في الأولى اعتُبر عين الرياضي لا أحد الموضوعات الرياضية، ولأن الرياضي في الموسيقى والرياضي في الفلكي اعتُبرا الفلكي والموسيقي لا مجرد ذريعة لصياغتهما.

وإذا فقد تعامل القدامى مع المعطى المظنون طبيعياً في الرياضيات التطبيقية تعاملهم مع المعطى المظنون رياضياً في الرياضيات الخالصة. وهو ما جعلهم يعتبرون الرياضي، في الحالتين، ذا وجود حقيقي مثل الطبيعي، وليس مجرد ذريعة موضوعة إما لذاتها، أو لعلم الطبيعي، مما صيّر الظاهرات الطبيعية جنسين: الأول منتظم وأزلي وقابل للعلم الرياضي، والثاني غير منتظم، وغير أزلي، ولا يقبل العلم الرياضي^(٥٦). ولهذه العلة اقتضت الرياضيات التطبيقية على الموسيقى والفلك أو كادت، وكان المنهج الرياضي الوحيد الصالح فيها هو المنهج الرياضي المستعمل في كتاب الأصول الاقليدي، أعني المنهج المشتق عن الحاجة إلى أرغانون الإدراك الحسي، أو الذي يكاد يكون كذلك، إذ لم يكن اللجوء إلى التجريب أمراً مبدئياً ونسقياً^(٥٧).

وهكذا نجد أن الرياضيات التطبيقية قد استعملت، هي بدورها، منهجية الأصول، واقتصرت عليها؛ فلم تتمكن من أن تكون مناسبة لوضع أرغانون الرياضيات التطبيقية، أو قواعد المنهج التجريبي، بالمعنى الذي تُطلّقه على نُقُيات تحويل المعطى الطبيعي إلى مادة قابلة

(٥٦) وقد اتخذ هذا الانفصام في العالم الطبيعي بحكم الإضافة إلى الانتظام الرياضي شكلين:
- شكل أفلاطوني، وهو للمقابلة بين المثل والمثولات. وقد أدّى، خلافاً لقصد الأول، إلى عكسه: أي أنه جعل من الصياغة الرياضية مُطلقاً لذاته، من دون تحديد لتقدّم الموضوع ودوره، بحيث أصبح الهمّ الأول هو مجاغة العالم الطبيعي عوضاً عن علمه. وفي ذلك تكمن علة التوظيف الصوفي للروحانيات، والمثل الافلاطونية وعقمها في علم العالم الطبيعي عدا ما يتبع التوظيفات المذكورة من سببها وتنجيم وسحر.
- شكل أرسطي، وهو للمقابلة بين ما فوق القمر وما دونه. وقد أدّى هذا إلى فلك مبسّط وإلى فزياء كيفية، بحكم اعتبار الرياضي المطلق مشروطاً بما ينفي خصوصيات الطبيعي الطبيعية: إذ إن الصور الرياضية، بما هي بُنى لمادة الموجود الطبيعي (المكان المجرد والزمان المجرد)، ليست هي الصور الطبيعية.
(٥٧) ومع ذلك، فمن باب إحقاق الحق، لا بدّ من الإشارة إلى أن محاولة بطلوموس في علم المناظر لا تبعد كثيراً عن محاولة ابن الهيثم، بحيث إن الثقل من ملاحظة البناء الهندسي القبلي إلى ملاحظة المعطى التجريبي المبدي وقّع الشروع فيها منذ الفترة الهلنستية. ولا ضرر من ذلك، فنحن لا نقول بالقطعة بين مراحل تاريخ العلم الانساني؛ بل نؤمن بالتواصل المشروط بالتوقف والتراجع والتجاوز بحسب الوعي العلمي، وغير المعتر لذلك بحسب أدوات العلم الرمزية والآلية أو التقنية؛ إذ إن ما يحصل منها يكون دائماً صالحاً في التالي، وإن تجاوزه.

للمصياغة الرياضية، ومن ثم للمعالجة بالأرغانون الرياضي الخالص. ولم يكن بوسعها أن تفعل ما ساد التصور الواقعي للرياضيات والطبيعات. كما أن منهجية أرسطو الاستقرائية لم تكن قابلةً للتحويل إلى منهجية علمية، لأن الاستقراء، بما هو من جنس الملاحظة بالمعنى الذي لها في التاريخ الطبيعي عند أرسطو، لا يمكن أن يُصبح رياضياً، إذ أقصى ما يبلغه من النتائج هو الوصف التصنيفي بواسطة ملاحظة الكيفيات الحسية لما يعتبره موضوعاً جوهرياً للعلم (الأشخاص الطبيعيين).

لذلك كان لا بد من الانقلاية النوعية التي قطعت مع الواقعية الرياضية والواقعية الطبيعية ليُصبح المنهج التجريبي والأرغانون الرياضي للإدراك الحسي أمراً ممكناً. ويقتضي هذا الأرغانون أن يُصبح الرياضي شيئاً صائراً على الدوام، يسير نحو التعقيد الملائم للطبيعي، وأن يصبح الطبيعي شيئاً صائراً على الدوام، يسير نحو البساطة الملائمة للرياضي. والصيرورة الأولى تفترض التخلص من الواقعية الرياضية، لتعويضها بالذريعية الرياضية. والصيرورة الثانية تفترض التخلص من الواقعية الطبيعية، لتعويضها بالذريعية التقنية: والذريعية الأولى هي أرغانون البناء الرمزي للنماذج التفسيرية بإطلاق أو بتخصيص، والذريعية الثانية هي أرغانون البناء التقني لتجهيز الملاحظة والتجريب للنماذج التمثيلية التقنية بإطلاق أو بتخصيص^(٥٨).

(٥٨) لا بد من شرح المقصود بالنماذج الرمزية والتقنية بدرجتي كل منهما:

- فالنماذج الرمزية هي النسق الرمزي الفرضي الذي يفترض أن يثبت (مكوناته وعلاقاتها بعضها بعضاً وقوانين النقلة من بعضها إلى بعض بالتعريف أو بالاستدلال) مشكلة لينة الظاهرة التي هو نموذج لها، بحيث يمكن الرؤى في ما يجري في النموذج من توقع ما يمكن أن يكون مثيلاً له في الظاهرة. وهذا النموذج يكاد يكون آلة لآليتها الرموز، أو هو من جنس التمثيل الرمزي (simulation symbolique). وله درجتان: عامة عندما تكون نماذج لظواهر هي بدورها من صنع الفكر أي أن الموضوع تقديري وكذلك نموذج، وهذا هو علم الرياضيات الخالصة عامة؛ ودرجة خاصة عندما تكون نماذج لظواهر ليست من صنع الفكر بل معطاة، وهو يفترض أن لها بنية يحاول تحليلها بنموذجها؛ وهذا هو علم الرياضيات التطبيقية عامة، أو علم الطبيعة أو أي موجود خارجي إنساني أو طبيعي أو عضوي أو نفسي أو حتى رمزي (كاللغة مثلاً).

- والنماذج التقنية هي الآلة للمادية المحاكاة للظاهرة التي تتخللها ذات عمل آلي (fonctionnement mécanique)، وهو نوع التمثيل للمادي (simulation matérielle) الحقيقي. ولهذا كذلك درجتان مثل السابق: عامة، وهي التمثيل الآلي لآلة من اختراع العقل وليس لآلة نفترضها بنية للعمل الآلي لموضوع معطى، وخاصة: وهي التمثيل الآلي لآلة نفترضها بنية لموضوع معطى: مثلاً آلة نموذج مادي لحركات الأفلاك. والأول آلة نموذج مادي للعبة مخترعة لا تمثل أي موضوع خارجي. والفرق بين النماذج الرمزية والنماذج الآلية فرق علته قابلية الأولى للذلة المطلقة والشفافية المنطقية، واقتصار الثانية على الدقة الممكنة تقنياً مع تخلفها عن الشفافية المنطقية، إذ قد نستطيع عمل ما لا نفهم (وقد نفهم ما لا نستطيع عمله لتأخر التقنية عن دقة الرمز دائماً). مثلاً ساعة تقيس الزمان بدقة من درجة معينة نستطيع تصورها نظرياً، ولا نستطيع تحقيقها تقنياً.

وقد تصبح الأولى شبه آلية بمجرد التقدم في التمثيل الرمزي للنماذج الرمزية، وهو أمر وقع الشرع فيه عند القلصادي بصورة جذية كتابياً؛ رغم أنه قد وجد قبله الترميز الاسمي بواسطة مفهومات الشيء والمال والعدد. =

والأرغانون الرياضي للإدراك الحسي، أو المنهج التجريبي الممكن من صياغة الطبيعي رياضياً لمعالجته بالأرغانون الرياضي للإدراك العقلي، هو جملة العلوم التي على رأسها علم المناظر. ويعتمد هذا الأرغانون على تصور جديد للفصل بين الرياضي الخالص بحق (وهو أعم من علم العدد والهندسة) والرياضي التطبيقي بحق (وهو أعم من علم الموسيقى والفلك)، وعلى اعتبار الأول موضوعاً لعلم النماذج التفسيرية النظرية عامة أو المنطق الخالص، والثاني موضوعاً لعلم النماذج التفسيرية النظرية الخاصة (بموضوع ما)، أو المنطق المطبق. وثلاً كان التطبيق على موضوع معين يقتضي تخليص غنيتين من المعطى الساذج يجعله هو بدوره معطى رياضياً (ولا يقتضي تخليص الموضوع من العينية) من دون رده إلى المعلوم السابق رداً يُزيل إثراء العلم السابق بعلم لاحق، أصبح من الضروري الاعتماد على أرغانون رياضي للإدراك الحسي يمكنه، بفضل تجهيزه، من إدراك بنى الموضوع الرياضية أو - وهذا هو الشيء نفسه مأخوذاً سلباً - من تخليص الحواس من أخطائها^(٥٩).

أي إن ما جعل الرياضيات الخالصة تكون واقعية، عند القدامى، هو كونها ليست خالصة. وما جعل الرياضيات التطبيقية تكون واقعية، عند القدامى، هو كونها ليست تطبيقية. ولو خُلصت الأولى وانطبقت الثانية لاكتشفنا طابعهما الذريعي الذي غفلنا عنه فصارنا، بحكم ذلك، معدودتين طبائع (لا ذرائع) لضربين من الوجود مختلفين بالنوع والجوهر: وإذا فسّجنا الأرغانون الرياضي الخالص (في الهندسة والعدد) وسّجنا الأرغانون الرياضي المطبق (في الموسيقى والفلك) هما السر في الموقف الواقعي للعلم والفلسفة اليونانيين. لذلك صارت الثني الرياضية النسبية تُعدّ طبائع للظواهر الطبيعية المظنونة بسيطة، لعدم دقة أدوات إدراكها الحسي. لكن الأرغانون التجريبي، بما هو رياضيات تطبيقية، أو بناء للنماذج التقنية للظواهر، سبب أن تصنيفها الكيفي إلى ما يُصنف بالانتظام الرياضي وما لا يُصنف به، ليس دالاً على طبائعها، بل هو دال، في الحقيقة، على نقائص الأداة الرياضية الخالصة والمطبقة: من هنا كانت المسألة الصورية والتجريبية في الرياضيات.

فإذا صار الجهاز الرياضي الخالص نسقاً منفتحاً يتزايد رصيده كما يتغير كيفاً بحكم

=انظر: محمد سويس، كشف الأسرار عن علم حروف الفبا (قرطاج، تونس: بيت الحكمة، ١٩٨٨)، «المقدمة» ص ٢٠ خصوصاً.

(٥٩) تخليص الحواس من الأخطاء له بعدان كذلك: رمزي نظري خالص، وتقني عملي مطبق. والأول يبقى مجرد إمكان إلى أن يدعه الثاني. ولعل اكتشاف المرايا الموزة قد مكن عملياً من تجاوز تنامي الكبر في الفلك القديم، رغم أن الأديان كانت، عقدياً على الأقل، تنفي هذا التنامي. وكذلك الشأن بالنسبة إلى اكتشاف المرايا المكبرة أو المجاهر. وقد كانت الاستفادة من الأولى أسرع من الاستفادة من الثانية، رغم أن الاثنين مكنتا من ثورة علمية في مجال معرفة العالم الطبيعي: تجاوز فلك بطليموس، وتجاوز فيزياء نيوتن، بالإضافة، طبعاً، إلى النماذج الرمزية، أعني الرياضيات الخالصة.

كونه مجرد ذرائع لا طبائع، أصبح الجهاز الرياضي التطبيقي مصدراً لا ينضب لتوليد النماذج الرياضية والبنى المنطقية الجديدة، مما يجعل الواقع الطبيعي مصدر الإلهام الرياضي الأول، بما هو بصد الصياغة الرياضية؛ ومن ثم تفقد الواقعية الرياضية والواقعية الطبيعية مبرر وجودهما، ويصبح الرياضي والطبيعي شيئين غائبتين لا يقتصران على ما عُلم منهما؛ بل هما موضوع علم مفتوح إلى الأبد. وما الغلُثُ (وليس الانغلاق) التسقي إلا مجرد شرط منطقي لحصر الحاصل وتنظيمه، وإدراك الممكن، وتحديد سبل البحث عنه وفيه. إنهما مجال الممكن النموذجي الرمزي بإطلاق، والممكن النموذجي التقني بإطلاق؛ وهما ممكنان يتقاربان إلى ما لانهاية، من دون البلوغ إلى الاتحاد، ما ظلَّ البحث العلمي جارياً، وما لم يحتطه الموقف الواقعي. وهذا هو السر الحقيقي للتجافين اللذين يدوان متقابلين في الأمر الذي نريد وصفه، أعني اتجاه الصورية المطلقة، والتجريبية المطلقة، والجمع بينهما سلباً في إزالة الواقعية، وإيجاباً في وضع الاسمية بما هما مابعد للعلم النظري.

وفعلاً، فالمقصود بالعمل التجريبي السلوك المعرفي الذي يجعل بنية النظرية تنحو إلى نمذجة بنية الموضوع العميقة، ويجعل بنية الموضوع العميقة تنحو إلى انتظام بنية النظرية. ويقتضي ذلك أن يفقد الرياضي والطبيعي ثباتهما وواقعيتهما، ليتحوّلا إلى مسار متغيّر لبنى الرمزية ومسار متغير للبنى التقنية، فلا يكون لأيٍّ منهما كثافة واقعية تمنعه من التحول، لكونهما مجرد أدوات أو نماذج رمزية وتقنية (وهو المقصود بالوضع الذريعي) للموضوع الذي تبقى المطابقة معه غاية لا تُدرَك إلى ما لانهاية. وما لم يصبح المعطى التجريبي متحرّراً من الحواس الطبيعية، فإنه لا يمكن اكتشاف بناء العميقة التي سئلهم الفكر النظري الواضع للنماذج الرمزية (الرياضيات التطبيقية)؛ وما لم يصبح الموضوع الرياضي متحرّراً من سَلَم الرمز الطبيعي (العدد الطبيعي واللغة الطبيعية والهندسة البسيطة)، فإنه لا يمكن اكتشاف بناء العميقة التي تحاول مُشاكلة البنى العميقة للمعطى التجريبي المتحرر من الحواس الطبيعية. وإذا كان أرغانون الإدراك العقلي الخالص محاولة لتحرير العقل الرياضي من الرمز الطبيعي وأحاييله (الاستعاضة منها بالرمز المجسد للممكن العقلي بإطلاق، إنشاءً للأدوات الرياضية)، فإن أرغانون الإدراك التجريبي سيكون محاولةً لتحرير العقل التجريبي من الحس الطبيعي وأحاييله (الاستعاضة منها بالأجهزة التقنية الرصدية المجسدة للممكن التقني إنشاءً للأدوات التقنية الإدراكية).

وقد بيّن تاريخ العلم النظري أن المعطى التجريبي قد تغيّر فعلاً لا تصوّراً، بمفعول ما جعله أهمُّ أجزاء أرغانون الإدراك الحسي (علم المناظر) ممكناً، وذلك في ثورتيه الحديثة والمعاصرة: الأولى مكّنت من تجاوز إطار العالم المتغلق باكتشاف لامتناهي الكبير، والثانية مكّنت من تجاوز إطار العلم المتغلق (المكان والزمان المطلقان في العلم الكلاسيكي) باكتشاف لامتناهي الصغر. وما دلالة التجاوزين إلا علامة على النقلة من سَلَم الإدراك الحسي الطبيعي

(الحواس) والإدراك العقلي الطبيعي (العدد الطبيعي والهندسة الطبيعية واللغة الطبيعية) إلى سلم الإدراك الحسي الرياضي المطبق (أجهزة الرصد والقياس والملاحظة: المنظار والمجهر خاصة) والإدراك العقلي الرياضي الخالص (أصناف العدد الأخرى، والهندسات الاقليدية واللغات الوضعية أو الاصطناعية). وبذلك يتبين أن المحدودية في الكبر والصغر ليست إلا محدودية السلم الإضافي إلى أدوات الإدراكين. وبمجرد تغييرها تزول المحدوديتان ومعهما أساس الواقعية الرياضية والطبيعية زوالاً فعلياً، بعد زواله تصورياً بفضل نظرية الوضع الإلهي الحر التي وصفنا.

وبذلك لم يبق هذان التجاوزان مجرد نظرية تتعلق بالممكن قياساً إلى القدرة الإلهية المطلقة، بل أصبحا أمراً مشهوداً بحكم ما جعله علم المناظر ممكناً (وهو - أي علم المناظر - أحد أجزاء الأرغانون الرياضي للإدراك الحسي، إذ يمكن تصور علم المسامع، وعلم الملامس، وعلم المذوقات، وعلم المشعومات... الخ، حيث تصبح كلها حواس ذات قوانين رياضية تمكن من صنع أجهزة مقوِّمة تمكنها من التخلص من السلم الإنساني الطبيعي، والاستعاضة منه بسلم يكون مقدار دقته إضافياً إلى ما يصنعه من أجهزة إدراكية). فأصبح لامتناهي الكبر ولا امتناهي الصغر الفرضيان في الكسمولوجيا الدينية الداحضة للكسمولوجيا الفلسفية أمراً واقعاً، قابلاً للملاحظة والصياغة العلمية^(٦٠). وقد اكتشف الإنسان، بحكم هذين التجاوزين، أن المعطى الحسي إضافي ليس فقط بمعنى الاختلافات الفردية، ولا حتى بمعنى المقابلة بين الكيفيات الأولى والثانية؛ بل بمعنى الإضافة إلى سلم الإدراك، اختلافاً يجعل الأجهزة التي يصنعها أرغانون الإدراك الحسي قادرة على بناء نماذج تقنية من المعطى التجريبي تنحو إلى غاية لامتناهي (البلوغ إليها لامتناهي المسار)، أعني المطابقة مع النماذج الرمزية الممكنة، وليس فقط الحاصلة؛ بحيث أصبح النشاط العلمي نشاطاً إبداعياً ينحو فيه الإبداع

(٦٠) لقد مثل تسيب الإدراك الإنساني الحسي والعقلي بالإضافة إلى الإدراك الإلهي مجرّد تحديد سالب للربعية المعرفة الانسانية، أعني مجرد نفي لواقعيتها بوضع إضافيتها إلى سلم الإنسان. ولكن غياب المقياس عليه، أعني الإدراك المتجاوز لسلم الإنسان، وإن أدى إلى نفي الواقعية الفلسفية التي تظن العلم الإنساني (إذا توافرت الشروط المنطقية) مطابقاً للوجود، منع من الوصول إلى الدريعة الموجبة، فالاسمية المعرفية. ذلك أن الإدراك المتجاوز (لسلم الإنسان) الممكن بالإضافة إلى الإدراك المطابق (لسلم الإنسان) الحاصل لم يبق مجرد فرضية عقدية، بل أصبح أمراً واقعاً، بمجرد أن وقع اكتشاف المناظير (téléscopes) والمجاهير (microscopes). أعني بعض الأدوات الناقلة من السلم الطبيعي لأحد الحواس (البصر - وقياساً عليه يمكن تصور الحدث نفسه للحواس الأخرى)، إلى سلم يتجاوز هذا الإدراك الطبيعي إلى ما لانهاية كبراً وصغراً. فلم يبق العالم محدوداً ولم يبق العلم مشدوداً إلى المبادئ القائلة بمحدوديته وإطلاق بمذهبي الزماني والمكاني، وذلك فعلاً وواقعاً، وليس مجرد افتراض عقلي. وإذا كانت الدقة المحدومة في قياس الزمان جعلت الفلاسفة (ديكارت، مثلاً) يتصورون الضوء ينتقل بلا زمان، فإن ذلك أصبح ممتمناً بعد تتغير سلم الإدراك الإنساني المجهر (مع العلم أن ابن الهيثم ينفي القول بالثقله الازمانية للضوء ويعتبره مقضياً لزمان شغل بحكم سرعته الكبرى).

الرياضي التطبيقي أو التقني إلى ملاحقة الإبداع الرياضي الخالص أو الرمزي، سعياً إلى المطابقة معه. ويمثّل فقدان الثبات الرياضي والطبيعي هذا نهاية الواقعية الرياضية والطبيعية، وبداية الذريعية التي لا يمكن أن توجد إذا سلمنا بوجود المثل الأفلاطونية (واقعية الرياضي، بما هو بنية صورة الموجود الطبيعي) أو الصور الأرسطية (واقعية الرياضي، بما هو بنية مادة الموجود الطبيعي). لذلك فهي تستند إلى العقل الإلهي المبدع بفعل «كن» الذي هو رياضي خالص بدالّه (التقدير)، ورياضي تطبيقي ببدلوله (القُدرة). وفيه يتطابق الرمزي والتقني بما هما شرطاً الوجود الطبيعي غير الواقعيين؛ مما يرجع الذريعية العلمية، التي نسعى إلى وصفها، إلى نظرية تقيس فعل العلم الإنساني على فعل العلم الإلهي بوجهيه الرمزي والتقني، حيث يصبح الكلي فاقداً لكل واقعية، ومقصوراً على منزلة ذريعية لا غير، إذ هو ثمرة إبداع من جنس الإبداع الجمالي وليس من جنس الصناعة البدائية Artificialisme^(٦١).

ولما كان هذا العلم الإلهي المبدع رمزياً وتقنياً للوجود يمكن أن يُعدّ إسقاطاً للعلم الإنساني على العلم الإلهي، فإننا ندرك، عندئذ، أن الذريعية الرمزية والتقنية - بما هما وجهان للفعل نفسه الذي هو نظر عامل، وعمل ناظر - تشترط تجاوز الواقعية بفضل هذا المفهوم اللاهوتي للعلم الإلهي أولاً وللعلم الإنساني ثانياً، سواء كان ذلك حقيقة - كما سيصبح - أو مجرد إسقاط إنساني لصورة فعله المرفوعة إلى المطلق على العلم الإلهي. وقد حدث هذا التجاوز للواقعية الأفلاطونية والأرسطية إلى الذريعية اللاهوتية والناوسوتية في المرحلة العربية، فأتخذت شكل المراجعة التجريبية للرياضيات التطبيقية اليونانية أولاً^(٦٢)، والمراجعة المنطقية للرياضيات

(٦١) الصناعة الأرسطية غتية عن كل تعريف، وهي تتمثل في مسألتين: أولاهما متافيزيقية وهي نظرية الملل الأربع؛ والثانية طبيعية وهي تطبيقها على مفهوم الطبيعة بما هي صانع باطني في الأشياء.

(٦٢) وهذه المراجعات أشهر من أن تحتاج إلى ذكر. وهي مراجعات فلكية وجغرافية رياضية خاصة (مثل قياس خط العرض). ولكن المهم هو أنها قد أدت إلى أمرين أساسهما في الظاهرة التي نصفها:

— الأول هو من جنس رسالة حفيد ابن قرة في حركات الشمس نظرياً وتطبيقاً، ومحاولة الاحتكام إلى النظرية والرصد المجهز: «ومن عجيب الخلاف في أمر الشمس أن البعد الأبعد من فلكها عند المحدثين يتحرك وعند بطليموس ثابت. وكل واحد من الفريقين يستشهد ويزعم في بعضها أن عوداتها في إرصادها يوجب التصديق بها» ص: ٧. وهذا يتعلق بالنتيجة التقنية، أعني إصلاح آلات الرصد التي إليها يُنسب الاختلاف.

— الثاني - وهو الأهم - من جنس تفسير النظرية الفلكية، على الأقل في جزئياتها إن لم يكن فيها كلها: وهو من جنس محاولات تُصير الدين الطوسي (القرن الثالث عشر) وابن الشاطر (القرن الرابع عشر). انظر: أ. س. كيندي وعماذ غانم، محققان، ابن الشاطر: فلكي عربي من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي (حلب: منشورات جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي، ١٩٧٦)، وخاصة مقالة فؤاد عيود، ص ٧٤ وما بعدها والمقارنة مع كوبرنيكوس، ومقالة فيكتور روبرتس: Victor Roberts, «The Planetary Theory of Ibn al-Shatir: Attitudes of Planets», pp. 81-92.

(٦٣) قلب العلاقة بين الهندسة والعدد وتقديم هذا الأخير عليها في الرياضيات العربية عنده، كما أشرنا =

الخالصة اليونانية ثانياً^(٦٣). فكانت المراجعة الأولى مراجعة التثبت من القياسات التجريبية المشروطة بتطوير أجهزة الإدراك الحسي^(٦٤)، وكانت المراجعة الثانية مراجعة التثبت من الأقيسة الصورية المشروطة بتطوير أجهزة الإدراك العقلي^(٦٥).

سادساً: فلسفة هذه العلاقة عند ابن تيمية

لكن هاتين المراجعتين اللتين حدثتا فعلاً - ولا أحد بناكر لهما، مهما تحامل على العلم العربي - لم تؤدّيا إلى مراجعة نسبته إلى الفلسفة الواقعية التي تستند إليها نظرية العلم والعمل؛ بل اقتصرتا على مجرد المناوشات النقدية الصادرة عن الكلام، والتنازلات غير الكافية لهذا النقد الصادرة عن الفلسفة العربية، إلى أن اتضح عدم الملاءمة الصريحة بين ما يجري في العلم والعمل، وما يجري في مابعدهما الفلسفي، خلال مرحلة الفصل في الأفلاطونية المحدثة والخرنيفية المحدثة، كما أشرنا إليها في الفصل الأخير من المقدمة: فصار النقد الكلامي والتنازل الفلسفي كافيين لحصول النقلة النوعية.

ومثلما أدى الفصل إلى إدراك عدم الملاءمة بين العلم ومابعد التأسيسي (والعمل ومابعد التأسيسي) في محاولتي ابن تيمية وابن خلدون، سيؤدي الاتجاه الصوري والاتجاه التجريبي إلى تحقيق الشروط الفعلية للنقلة من العلم البطليموسي (الرياضيات التطبيقية) والعلم الأقلينيدي (الرياضيات الخالصة) وأساسهما الواقعي قبل النقلة من العالم البطليموسي (الفلك ذي المركز الأرضي) والعالم الأقلينيدي (الرياضي الطبيعي: عدداً وهندسة)، وذلك بفضل الأرخانون الرياضي للإدراك العقلي والأرخانون الرياضي للإدراك الحسي، وكلاهما من صنع المرحلة العربية، أو على الأقل كانت بدايتهما عربية، وهي بداية عاصرت نشأة الاسمية النظرية وأقول الواقعية النظرية، لأنها أبرزت التناقض بين العلم والعمل ومابعدهما التأسيسي إبرازاً لم يَمدّ بالإمكان تجاهله، خلال المرحلة الفصلية من الفلسفة العربية. وهذا التناقض أو عدم التلاؤم بين العلم ومابعد التأسيسي هو المصدر الرئيسي لنقد ابن تيمية الموجه إلى نظرية العلم النظري الفلسفية التي يعتبرها قد جوهرت المخترعات الاسمية، واعتبرتها طبائع للأشياء، في حين أنها مجرد موضوعات ذريعية لا تتجاوز وظيفتها المعرفية وظيفتها الاسماء. لذلك

= إلى ذلك سابقاً، هي المراجعة المنطقية لنسق المفهومات الرياضية. فبالإضافة إلى ما قاله الخيام من ضرورة تقديم العدد على الهندسة (الخيام، رسالة في شرح ما أشكل من مصادرات كتاب أقليدس، ص ٧٥) نراه في المقالة الثانية من هذه الرسالة يدرس النسب، ويقدم تعريفاً جديداً يوضح به التعريف الخامس من المقالة الخامسة، وهو تعريف يرجع النسبة الهندسية إلى النسبة العددية، أو إلى مفهوم أعم من العدد والهندسة سماه النسبة المقدرية (ص ٤٢ وما بعدها).

(٦٤) وهو ما أشرنا إليه في الأمر الأول من الهامش (٦٢).

(٦٥) وهو ما أشرنا إليه في الأمر الثاني من الهامش (٦٢).

كانت أعماله الفلسفية تدور خصوصاً حول دحض هذا الأساس الواقعي لنظرية العلم النظري الفلسفية: وذلك هو الوجه السالب من فلسفته الذي نخصص له الجزء الباقي من هذا الفصل، كون الوجه الموجب هو موضوع الفصل الأول من القسم الثالث.

ولكن، قبل ذلك، ما هو السر في هذه الجوهرة التي جعلت المفهومات التي ي اخترعها العقل الإنساني كيانات واقعية توضع وراء الوجود الطبيعي، بما هي علل له؛ وبذلك يُصبح العلم علّة للمعلوم، وهو أمر مُثالي لقياس علاقات العلية بين عناصر مدلول اللغة الطبيعية، بعلاقات العلية بين عناصر دالّها التي يُخيّرها نَحْوُها: فيصبح نحو الدال أنطولوجيا المدلول! وقد قطع أرسطو نصف الطريق، جواباً عن هذا السؤال، عندما حاول دحض المفارقة في الواقعية الأفلاطونية النظرية^(٦٦)؛ لكنه حافظ على الواقعية، عندما اعتبرها محايدة. وإذا فمصدر الواقعية في الحالتين هو صيرورة المنطقي وجودياً، والزمع بأن العلم، تصوراً وتصديقاً، يُفيد التحامي بين المعرفي والوجودي، تسليماً بأن للعقل القدرة المطلقة على بلوغ هذه المطابقة التي يزول معها كل تفاضل بينهما فبرئت الوجودي إلى المنطقي لا يعدوه. ومعنى ذلك أن المنطق الأرسطي، يمدد في جوهرة، إلى التقنين الصوري للواقعية الأفلاطونية البارميندية في بعديها الفلسفي (الذي يطابق بين الإستمولوجي والوجودي)، والمنهجي الذي يحدد الأرخانونية المزدوجة للمنطق، بما هو علم شروط صحة التصور، وبما هو علم شروط صحة التصديق، أو بما هو نظرية حد، ونظرية برهان. والمعلوم أن الحد ليس إلا الترجمة المنطقية للماهية، وأن البرهان ليس إلا الترجمة المنطقية للعلية الصورية (أو للعلاقة بين الذات والصفات الذاتية) وجودياً. وبذلك يصبح المنطق مجرد ترجمة منهجية للواقعية الوجودية. لذلك فهو ليس إلا أرغانون الحد والبرهان إيجاباً لإطباق الماهية والعلية، وأرغانون موانعهما عن المطابقة سلباً. ومن ثم فهو ليس آلة تقسيم الذهن من الخطأ، بل آلة تفرض عليه الواقعية الجاعلة من الحد ماهية، ومن البرهان علية، ومن المنهج ميتافيزيقا أو علماً مطلقاً، يقلب العلاقة بين الوجود والعلم، فيصبح ما حصل من الأخير معياراً لما يجب أن يكون عليه الأول!

وطبعاً، فإن الاسمية متعذرة من دون إدراك هذه السلسلة من المكافآت الحافظة، الناقلة من المعرفي إلى الوجودي، والجاعلة من الشروط المنهجية لفرض هذه الواقعية علم منطق مزعوم. لذلك فإن الذين أدخلوا المنطق في علوم النقل - والغزالي على الأخص - كانوا بين اثنين: فإما أنهم لم يكونوا مدركين لهذا التبعيد الميتافيزيقي من المنطق الأرسطي، أو أنهم - وهذا هو الأصح - كانوا يسعون إلى فرض ميتافيزيقا الواقعية الأفلاطونية - الأرسطية بطريقة

(٦٦) أرسطو، ما بعد الطبيعة، «الألف الكبرى»، 6. 987 ب 12-5.

أكثر نجاعة من طريقة إخوان الصفا^(٦٧). إذ لا يمكن الظن أن الغزالي وأمثاله من مُذخلي المنطق في الكلام إدخالاً نهائياً كانوا من الغفلة بحيث لم ينتهوا إلى أن المنطق الأرسطي لا يمكن حصره في الأرغاثونية الصورية، إذ إن جل المتكلمين، إدراكاً منهم للوازم المنطق الميتافيزيقية، اعتبروه سبيل الزندقة، بل والسفسطة^(٦٨).

وفعلاً، فلو كان المنطق قابلاً للحصر في الأرغاثونية الصورية التامة، دون اللوازم الميتافيزيقية المصاحبة للصورية الأرسطية الناقصة، أعني لو كان المنطق قابلاً للحصر في قواعد بناء الأنساق التبديهيّة (الأكسيومية) وضماً لقواعد التعريف ولقواعد الاستدلال، لما ادّعى أصحابه أن العلم الذي يحصل بفضلته يكون ضرورةً مطابقاً للوجود، ومن ثم لاستحال أن يتحوّل هذا العلم إلى ميتافيزيقا. لكن نظرية التعريف صارت نظرية الحدّ، ونظرية الحد صارت نظرية الماهية. كما أن نظرية الاستدلال صارت نظرية القياس، ونظرية القياس صارت نظرية البرهان، ونظرية البرهان صارت نظرية العلة الصورية (بمعنى المطابقة بين سلسلة العلل العقلية في الاستدلال والروابط بين الذات وصفاتها الذاتية في الوجود). وتلك هي السبيل التي قطعها المنطق ليستحيل بفضلته المعرفي وجودياً والعلم الإنساني - الذي هو بالطبع تجربة اجتهدية أبدية النقص ودائية التكامل - إلى علم مطلق ينقلب من مُثَبِّرٍ إلى مُثَبَّرٍ. وهذا هو المقصود بالواقعية سواء كانت مفارقة (أفلاطون)، أو محاينة (أرسطو). والإدراك الفلسفي لهذه المراحل المولدة للواقعية هو الذي سيجعل إشكالية العلم النظري في بعدها الإبستمولوجي والأنطولوجي، إشكاليةً واحدةً: هي إشكالية نقد المنطق الواقعي (الذي هو أرسطي في صياغته فقط، ولكنه أفلاطوني بارميندي في أسسه) بما هو تعين لا ينضب لتوليد الميتافيزيقا الواقعية في النظر والعمل، كما عرفهما العرب في الأفلاطونية المحدثة، بجميع صيغها التي وصفنا؛ وهو نقد يستهدف فك الارتباط بين المنطقي والوجودي، وذلك بوضع نظرية العلم النظري الاسمية كما حددها ابن تيمية.

وبينَ إذاً أن هذا النقد الذي سيقوم به ابن تيمية ليس نقداً يسعى إلى إصلاح المنطق -

(٦٧) أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، القسطاس المستقيم، تحقيق فكتور شلحت (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩)، ص ١٠١: «فهاكم إخواني قصتي مع ريفي (...) لتقصوا منها العجب وتتفكروا في تضاعيف هذه المخادعات بالتفطن لأمر هي أجل من تقرّب مذهب أهل التطليم. فلم يكن ذلك من غرضي، ولكن إياك أعني واسمعي يا جارة، والنماسي من المخلصين بقول معترني عند مطالعة هذه المخادعات (...) قد علمتكم كيف يُزَيَّن المغفل بالاستناد إلى المنقول، لتكون القلوب فيها أسرع إلى القبول... والمعلوم أن الأمر يتعلق باستخراج كل المنطق من القرآن! ومن ثم تبرير قوله والمساعدة عليه. وقد فضح ابن تيمية هذا الدس العجيب، واعتبره دليلاً على عدم فهم المنطق والقرآن معاً.

(٦٨) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، درة تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، المؤلفات، ٣ (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧١)، ص ٢١٨.

أعني إصلاح بعض الأخطاء والحفاظ على المبادئ الأساسية، وذلك في إطار النظرية الأرسطية - بل هو محاولة للبحث في الأصل الذي جعل المنزل الواقعية للكلّي النظري مُتّاهي بين المنطقي والوجودي ممّاهاة هي عيها الأساس الواقعي للميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة التي سعت الفلسفة العربية، في تملّلاتها، إلى التخلص منها. لذلك فإن المرحلة السالبة من عمل ابن تيمية الإستمولوجي ستتمثل في إبراز هذا الأساس الواقعي للمطابقة بين المنطقي والوجودي، تفكيكاً للآليات التي أدت إليه، لتأتي بعدها مرحلة موجبة تسعى إلى إزالة هذه المطابقة، وفك الارتباط بين المنطقي والوجودي، بفضل وضع نظرية للعلم تلائم الاسمية التي تلائم ما حدث في العلوم العربية من صورية رياضية منطقية مصحوبة بتجريبيه رياضية تقنية لم يشهد لها تاريخ العلم السابق مثيلاً.

وقد أشار ابن تيمية إلى الجدليتين «الفلسفية - الصوفية» و«الفلسفية - الكلامية»، محدداً المستهذفين من نقده المنطق في كتاب درء تعارض العقل والنقل^(٦٩) بوصفهم معارضي الستة باسم العقل، أو محاولي إسنادها إليه، فأرجع جميع الأخطاء الفلسفية إلى المنطق، وأرجع هذا الدور الذي أداه المنطق إلى واقعية الكلّي التي يبرزها سبيني الفلسفة الاسمية. ولكي يُبيّن عرضنا للأساس الذي يستند إليه دحض ابن تيمية للمنطق الأرسطي وأساسه الميتافيزيقية، نورد هذا النص الصريح الذي يُبرز العلاقة بين الإشراق والتصوف (الجدلية الأولى) وأفلاطون، وبين الكلام والرشدية (الجدلية الثانية) وأرسطو، الذي يُبرز اعتماد الجميع على واقعية الكلّي بدرجتيتها (المفارقة والمحايطة) إبرازاً يُعيد إلى الحل الاسمي الذي سينتهي إليه ابن تيمية: «فما هو مطلق كلي في أذهان الناس لا يُوجد إلا متعياً مشحواً مخصوصاً متميزاً في الأعيان. وإما شئ كلياً لكونه في الذهن كلياً. وأما الخارج فلا يكون فيه ما هو كلي أصلاً. وهذا الأصل ينفع في عامة العلوم. فلهاذا تعدد ذكره في كلامنا بحسب الحاجة إليه، فيحتاج أن يُفهم في كل موضع يُحتاج إليه فيه كما تقدم. وبسبب الغلط فيه ضل طوائف من الناس حتى في وجود الرب تعالى، الذي جعلوه وجوداً مطلقاً، أما بشرط الإطلاق أو بغير شرط الإطلاق^(٧٠). وكلاهما يتمتع بوجوده في الخارج. والمتفلسفة منهم من يقول: يوجد المطلق بشرط الإطلاق في الخارج، كما يذكر عن شيعية أفلاطون القائلين بالمثل الأفلاطونية. ومنهم من يزعم وجود المطلقات في الخارج مقارنة للمعينات، وأن الكلّي المطلق جزء من المعين الجزئي، كما يُذكر عن يذكر عنه من أتباع أرسطو صاحب المنطق. وكلا القولين خطأ صريح: فإننا نعلم بالحق ضرورة العقل أن الخارج ليس فيه إلا شيء معين مخصص لا شركة فيه أصلاً. ولكن المعاني الكلية العامة في الذهن كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان، وكالخط الدال على تلك الألفاظ. فالخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى. فكل من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة في الخارج، ويشملها، ويعتمدها، لا

(٦٩) المصدر نفسه، حيث يشير ابن تيمية إلى: «الفلاسفة العرب والهلسنتيين» ص ١٥١ - ١٥٢؛ «التكلمين» ص ١٥٣ - ١٥٤ و«المصوفة» ص ٢١٦.
(٧٠) وهما تعديداً سينويان بُني عليهما الشفاء ويعلق عليهما ابن تيمية هنا، مرجعاً المفهوم الأول إلى الأفلاطونية، والثاني إلى الأرسطية.

أن في الخارج شيء هو نفسه بعم هذا وهذا، أو يوجد في هذا وهذا، أو يشترك فيه هذا وهذا. فإن هنا لا يقول من يتصور ما يقول. وإنما يقوله من اشتبهت عليه الأمور الذهنية بالأمور الخارجية، أو من قلّد من قال ذلك من الغالطين فيه»^(٧١).

يكاد هذا النص القصير من درة التعارض أن يحتوي على مضمون الفلسفة العربية وأصولها اليونانية جميعاً، وعلى مكونات النقد الذي يوجهه ابن تيمية دحساً للواقعية، وتأسيساً للاسمية. وفعلآً يمكن أن نوجزه في المسائل الأربع التالية^(٧٢):

١ - التحديد الصريح للأساس الواقعي بوصفه علة جميع النظريات الفلسفية والصوفية والكلامية المتفلسفة، وإرجاع هذا الأساس إلى أفلاطون (المطلق بشرط الإطلاق في الخارج) وأرسطو (المطلق بغير شرط الإطلاق في الخارج).

٢ - الحصر الصريح لوشائج التّسبّب بين المذاهب الفلسفية والصوفية والكلامية في الفلسفة العربية (أعني مكونات الجديلتين الخمسيتين) وضري هذا الأساس، أعني ما يعود منها إلى الأفلاطونية، وما يعود منها إلى الأرسطية: الطوائف الضالة في وجود الرب - شيعة أفلاطون - أتباع أرسطو صاحب المنطق - والمقلدين إياهم.

٣ - الإشارة الواضحة إلى الأصل العام في ردوده على جميع هؤلاء الفلاسفة والمتصوفة والمتكلمة، الذي هو في الوقت نفسه الأصل العام في مذاهبهم، أعني منزلة الكلّي الواقعية ونقيضها: «وهذا الأصل ينفع في جميع العلوم. فلهذا يتعدّد ذكره في كلامنا بحسب الحاجة إليه. فيحتاج أن نفهم في كل موضع يحتاج إليه فيه كما تقدّم».

٤ - وأخيراً الحلّ الاسمي الذي يعرضه ابن تيمية في الفقرة الأخيرة من النص، والذي يستدعي مجموعة من الملاحظات الجوهرية، نقدّمها سريعاً، لنعود إليها في مابعد عند العرض المرجب للحلّ الذي انتهى إليه فيلسوفنا. ذلك أننا نعلم منزلة الكلّي المنفية ما هي، ولكننا لا ندري بُعد ما هي المنزلة البديلة: ما هي طبيعة هذا الكلّي الذي ينسبه ابن تيمية إلى الذهن، وينفيه عن العين في معنيي الواقعية الأفلاطونية والأرسطية؟ هل يكون ابن تيمية تصورانيّاً (conceptualiste) وليس اسمياً (nominaliste)، ويصّبح ما نزعمه له من فلسفة مجرّد إرغام للنصوص؟

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٧٢) ويمكن أن نضيف ملاحظة خامسة، وهي تستند إلى ما يبدو خطأ نحويّاً في النص يصعب أن نسبه إلى ابن تيمية (إنّا لم يكن خطأ مطبعياً): فعبارة «ولا أن في الخارج شيء» يجعل «في الخارج» اسم «أن» و«شيء» خبرها بشرط تقدير «ما» قبل «في الخارج»، فيكون القول: «ولا أن» ما «في الخارج شيء» وتعني العبارة عندئذ: ما نزعمه موجوداً في الخارج غير الأعيان ليس شيئاً، أيّا كان فرضنا إياه عامّاً مقارفاً أو محايثاً في الشيء، أو في الذهن: وإذا ففي الجملة نفى لشبهة المعلوم أي نفى لواقعية الكلّي في عبارتها الاعتراضية.

لِنَعُدَّ إلى الفقرة الأخيرة من النص الذي أوردنا: «ولكن المعاني الكلية العامة في الذهن كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان، وكالخط الدال على تلك الألفاظ. فالخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى. فكل من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة في الخارج، ويشملها، ويعتمدها، لأن في الخارج شيء هو نفسه يعم هذا وهذا، أو يوجد في هذا وهذا، أو يشترك فيه هذا وهذا. فإن هذا لا يقوله من يتصور ما يقوله، وإثما يقوله من اشتبهت عليه الأمور الذهنية بالأمور الخارجية، أو من قلّد من قال ذلك من الغالطين فيه».

يستدعي هذا النص ثلاث ملاحظات سريعة تنفي، بوضوح لا مرأى فيه، كل وصف غير اسمي للنظرية التي يقول بها ابن تيمية:

١ - الترتيب المقلوب الذي يورد عليه ابن تيمية العلاقة بين الدال والمدلول، إذا قورن بترتيب الفلاسفة المهود: فالمعاني الكلية تقاس على الألفاظ العامة في اللسان وعلى الخط الدال على الألفاظ، وليس كما هو الشأن عند الفلاسفة، حيث يُقاس الخط على اللفظ، واللفظ على المعنى في النفس، والمعنى في النفس على ما في الوجود.

٢ - والمقارنة بين المعاني والألفاظ والخطوط لا تتعلق بالمطابقة بينها ثم بينها وبين ما في الخارج، بل بضرب تناولها لما في الخارج: فهو يقول: «فالخط يطابق اللفظ واللفظ يطابق المعنى»، ثم يقف؛ وكان عليه، لو كان حتى تصوّرانياً، فضلاً عن وصفه بالواقعية، أن يضيف «والمعنى يطابق الوجود». وغياب هذه المطابقة عنده أصبح بديله: «فكل من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة في الخارج ويشملها ويعمها»: يتناول - يشمل - يعم.

٣ - وأخيراً فطبيعة هذا تناول تحدّدت بالسلب تحديداً ذا درجات ثلاث: أولها ينفي الواقعية الأفلاطونية (لا أن في الخارج شيء هو نفسه يعم هذا وهذا)، وثانيها يلغي الواقعية الأرسطية (أو يوجد في هذا وهذا)، وثالثها ينفي التصوراتية (أو يشترك فيه هذا وهذا): فإذا غاب الكلي في نفسه (أفلاطون) وفي الأعيان (أرسطو) أو حتى في الأذهان بمعنى المشترك بين الأعيان بما هو تصور (التصورانية)، ماذا سيبقى؟

ما لا يمكن أن يكون قد خفي على ذهن المدقق هو أن المعاني العامة الكلية في الذهن لم يرد قياسها على اللفظ والخط في ترتيب معاكس فقط لترتيب الفلاسفة، بل هو يتضمن أمراً آخر جديراً بالاستغراب والدهشة. فلقد قيست المعاني العامة بالألفاظ العامة، ثم مباشرة بالخط الدال على الألفاظ، وليس بتوسط المقايسة مع الألفاظ العامة، أي إن ابن تيمية يقيس المعاني مباشرة على الخط أيضاً: المعاني العامة كالألفاظ العامة، وهي كذلك، في عمومها، كالخط: فتكون الثلاثة ذات عموم من الطبيعة نفسها، أعني العموم الوضعي. ولولا ذلك لكان من الواجب أن يضيف ابن تيمية إلى «فالخط يطابق اللفظ واللفظ يطابق المعنى» والمعنى يطابق الوجود! لذلك تنتهي هذه الفقرة بنفي الأساس الواقعي للفلسفة بمعنييها الأرسطي والأفلاطوني وللتصوف والكلام التأثرين بهما، مُوجِعاً كل ذلك إلى الاشتباه بين الأمور

الذهنية والأمور الخارجية (الفلاسفة بما هم أصل)، وإلى تقليد القائلين به (المتصوفة والتكلمة وفلاسفة الإسلام)^(٧٣).

سابعاً: أصل النقد التيمي للفلسفة النظرية

يعتبر ابن تيمية لنقده واقعية الكلبي - «الأصل الذي ينفع في عامة العلوم» - المستندة إلى المنزلة الاسمية للكلبي التي حاولنا الإشارة السريعة إلى بعض خصائصها، ويُلمح على إبراز الروابط العميقة بين واقعية الكلبي ومذهب وحدة الوجود الصوفية: «وبسبب الغلط فيه ضل طوائف من الناس حتى في وجود الرب تعالى الذي جعلوه وجوداً مطلقاً إما بشرط الإطلاق، وإما بغير شرط الإطلاق، وكلاهما يمتنع وجوده»، وبينهما وبين المنطق: «وهذا الكفر للتناقض [واجب الوجود (الله) هو الوجود المطلق] وأمثاله هو سبب ما اشتهر بين المسلمين أن المنطق يجر إلى الزندقة. وقد يظن في هذا من لم يفهم حقيقة المنطق (أي المنطق الأرسطي الذي يستعمله الفلاسفة) وحقيقة لوازمه (الأسس الميتافيزيقية الراجعة إلى واقعية الكلبي)^(٧٤).

ويجمع ابن تيمية لوازم المنطق المعتمد على واقعية الكلبي في لفظة: القرمطة (وهي اللازم العملي) والفسفسطة (وهي اللازم النظري)، ناسباً الأمرين معاً إلى المتصوفة والفلاسفة والمتكلمين القائلين بالمنطق الأرسطي: «وقد يظن في هذا (اتهام المناطقة بالزندقة) من لم يفهم حقيقة المنطق وحقيقة لوازمه؛ ويظن أنه، في نفسه، لا يستلزم صحة الإسلام ولا فساده، ولا ثبوت حق ولا انتفاءه، وإنما هو آلة تصمم مراعاتها عن الخطأ في النظر. وليس الأمر كذلك، بل كثير مما ذكره في المنطق يستلزم الفسفسطة في العقليات، والقرمطة في السمعات»^(٧٥). فكيف يكون من لوازم المنطق وحدة الوجود المؤسسة للمبالاة الخلقية والدينية، أو للموقف الذي هو بمعزل عن الخير والشر المتجاوز للعقل وللشرائع عامة (القرمطة)، وإرجاع الوجود إلى العلم المؤسس للمبالاة النظرية والدينية أو للموقف الذي هو بمعزل عن الحق والباطل المتجاوز للعقل وللشرائع عامة (الفسفسطة)، وكلا اللازمين يعودان إلى واقعية الكلبي بمبدوليها الأفلاطوني والأرسطي؟ وكيف تركزت جميع

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٥١ - ١٥٢: «ولهذا تجدهم، عند التحقيق، مقلدين لأمتهم في ما يقولون إنه من العقليات المعلومة بصريح العقل. فتجد أتباع أرسطوطاليس يتبعونه في ما ذكره من المنطقيات والطبيعيات والالهيات، مع أن كثيراً منهم قد يرى بعقله نقيض ما قاله أرسطو، وتجدهم يحسن ظنه به يتوقف في مخالفته أو ينسب النقص في الفهم إلى نفسه، مع أنه يعلم أهل العقل المتصفون بصريح العقل أن في المنطق من الخطأ البين ما لا ريب فيه، كما ذكر في غير هذا الموضع (إشارة إلى الرد). وأما كلامه وكلام أتباعه كالاسكندر الأفروديسي وبرقلس وثاماسبوس والقاراني وابن سينا والسهوردي المتقول وابن رشد الحفيد وأمثالهم في الالهيات فما فيه من الخطأ الكثير والتقصير العظيم ظاهر لجمهور عقلاء بني آدم، بل في كلامهم من التناقض ما لا يكاد يُستقصى».

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢١٨.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢١٨: وبذلك يصح مفهوم الزندقة جامعاً لبعدين: نظري (الفسفسطة في العقليات) وعملي (القرمطة في السمعات).

هذه الإشكاليات حول المنطق، بما هو مستند إلى منزلة الكلّي الواقعية التي أدت إلى وحدة الوجود الصوفية، وما ينتج منها من نفي للعقل والدين، وإلى رد الوجود إلى الإدراك الفلسفي، وما ينتج منه من نفي للعقل والدين، وهما معنى الزندقة الجامعة للسفسطة والقرمطة؟ وكيف تلائم النظرية الالاسمية للعلم والعمل الحلول الفلسفية التي لا تؤدي إلى القرمطة والسفسطة؟ إن الجواب عن هذين السؤالين هو الذي يحدد طبيعة الإصلاح الذي ننسبه إلى ابن تيمية ودلالة تقديمه لإصلاح العقل النظري أساساً لإصلاح العقل العملي: ذلك أننا لو اقتصرنا على دوافع الإصلاحين العقديّة في مسار ابن تيمية الشخصي بما هو مصلح ديني، لغاب عنا المستوى المعرفي من محاولته، ولظننا أن الأمر لا يتعدى مجرد الرفض الديني للمنهج العقلي. أما إذا ربطنا هذا الدافع الديني للنقد بالدافع المعرفي، وحلّلنا الآليات المعرفية لمنزلة الكلّي وإشكالية المنطق، فستبيّن لنا العلاقة الوطيدة والواضحة بين منزلة الكلّي النظري (الاسمية النافية للواقعية) ومنزلة علمي الرياضيات والمنطق اللذين شرعنا في دراستهما. وبذلك نتجاوز مستوى الدوافع إلى مستوى المعرفة. فالدافع هو نفي الواقعية الفلسفية لتأسيس الوضعية الدينية. والمستوى المعرفي هو بيان عدم شرعية الواقعية بالاستناد إلى حقيقة العلم الذي لا يمكن أن يكون إلاً اسمياً؛ وهو، عندما يكون واقعياً، يصبح سفسطة وليس علماً، أعني أنه ينتهي إلى المبدأ السوفسطائي الأول: «الإنسان مقياس كل شيء» الذي هو عين الواقعية بمعنى رد الوجود إلى الإدراك، أو الموجود إلى المعقول^(٧٦). ويتبيّن ذلك كله في نقد المنطق الأرسطي وأساسه الميتافيزيقي (أي المنزلة الواقعية للكلّي النظري)، وفي النتائج الاستنتاجية لهذا النقد: تحول المنطق إلى التحليل، الصوري للرموز في بعده الصوري، والتركيب المادي للمرموز في بعده المادي، أعني إلى الأرقام الرياضية للإدراك العقلي والأرقام الرياضية للإدراك الحسي كما وصفناها قبل هذا بقليل. وبذلك يكون نقد ابن تيمية ذا دوافع دينية (على مستوى المسار الشخصي لمعتقد ابن تيمية)، وذا أسس إبستمولوجية (على مستوى المسار الموضوعي للحال التي عليها العلم). وهذا ما نسعى إلى بيانه سلباً في بقية هذا الفصل، وإيجاباً في الفصل الأول من القسم الثالث.

ستتبع خطّة ابن تيمية نفسها في سعينا إلى تحديد الدور الخطير الذي ينسب إليه إلى المنطق وأساسه الميتافيزيقية، وذلك في عرضنا للوجه السالب من عمله الإبستمولوجي، بعد أن أوضحنا الدوافع العقدية، أعني تشخيص ابن تيمية لأسباب الزندقة ببعديها النظري والعملي،

(٧٦) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ٧ ج، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، الباب ٦، الفصل ١٠: «علم الكلام»، ص ٨٢٤ والفصل ٣١: «في إبطال الفلسفة ونسناد منتحلها»، ص ١٠٠٠.

عند أصحاب المحسّنَيْن اللذين وصفنا. ويعرض ابن تيمية خطته، في مقدمة كتاب الرد على المنطقيين، على النحو التالي: فبعد عرضه السريع للمصطلح المنطقي، وإشارته إلى مؤلفاته الأخرى في الموضوع، يبيّن ابن تيمية خطة دحضه للمنطق وأساسه الميتافيزيقي، فقال: «الكلام في أربع مقامات، مقامين سالبين، ومقامين موجبين:

- فالأولان: - أحدهما في قولهم إن التصور المطلوب لا يُنال إلا بالحد. - والثاني [في قولهم] إن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس.

- والآخران: [أحدهما] في أن الحد يفيد العلم بالتصورات. - [والثاني] وفي أن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات» (٧٧).

ويتألف علاج ابن تيمية هذه المقامات الأربعة من مستويين: أحدهما يستند إلى حجج المناطقة أنفسهم حول صعوبة توفير الشروط التي يقتضيها الحد والبرهان، وما ينتج من هذه الصعوبة من خلافات بينهم وتناقض بين حلولهم (٧٨). والثاني - وهو الذي يعنينا في هذه الدراسة، لأن الأول يقتضي التسليم بالأسس والعمل في إطارها رغم الإشارة إلى نقائصها - هو المستوى الذي نعتبره ثورة فلسفية نقلت الفكر العربي من الواقعية إلى الاسمية نقلةً أصبح بفضلها الكليّ النظريّ وضعياً ذريعاً، بعد أن كان يُعدّ عقلياً طبعياً (٧٩).

ويقتضي تعيين هذا المستوى الثاني أن نلاحظ أن كلّ مقام من هذه المقامات الأربعة يتعلق بالربط بين أمرين أحدهما نفسي إدراكي، والثاني منطقي لغوي، ولكل منهما درجتان. فالنفسي الإدراكي يوجد بدرجته البسيطة في أول المقامين السالبين، وأول المقامين الموجبين (إنه التصور)؛ ويوجد بدرجته المركبة في الثاني من كل منهما (إنه التصديق). أما المنطقي اللغوي فيوجد بدرجته البسيطة في أول المقامين السالبين وفي أول المقامين الموجبين (إنه الحد)؛ ويوجد بدرجته المركبة في الثاني من كل منهما (إنه القياس)، بحيث إن الإشكال يدور حول دور المنطقي اللغوي ببعديه البسيط والمركب (الحد والقياس) في النفسي

(٧٧) ابن تيمية الحرائي، الرد على المنطقيين، ص ٧.

(٧٨) حيث يتألف جزء كبير من مناقشة نظرية الحد في الرد من إيراد آراء الغزالي، والرازي، وابن سينا وتناقضاتهم، وخاصة في بداية الرد.

(٧٩) والمقصود بالكليّ الطبيعي أن المصمم ليس من اختراع العقل الإنساني، وليس من آيات الرموز، بل هو دليل على وجود الكلي في الواقع، بحيث يصبح ما يستشبه العقل في عملية التجريد للحفاظ على بنية مجردة، وكأنه سُتسنى من الأشياء في ذاتها، فتتفصل ذواتها إلى عتصرين: الماهية وهي مؤلفة مما سُتُحي ذاتياً مُتقوّماً، والوجود وهو غير مقوّم مع الواضح العرضية التي يكون بعضها ذاتياً (إما لازماً للماهية بتوسط الوجود أو للوجود بمحضه) أو عرضياً لا يُعتمد به. ويقابله الكلي الوضعي الذي هو مُتجزّء مجزّء ذهني يؤخذ علامة دالة أو مميزة لصف من الأشياء لا يهتم إلا بذلك الوجه منها، من دون الظن أن ما استُشفي في الاعتبار مستثنى في الأشياء ذاتها.

الإدراكي ببعديه البسيط والمركب (التصور والتصديق) تحصيلاً وإفادةً. والإشكال هو دحض الأساس الواقعي الذي يستند إليه المنطق الأرسطي، بدحض هذه المقامات الأربعة، وإثبات أن التصور والتصديق لا يُنَّالان بالحد والقياس، وأن الحد والقياس لا يُفقدان تصوراً أو تصديقاً؛ أي أن النفسي الإدراكي (التصور والتصديق) واللغوي المنطقي (الحد والقياس)، بخلاف ما يراه الفلاسفة، لا يلتقيان نقاءً مباشراً؛ بل لا بد من وسيط بينهما ينقل الأول إلى الثاني ثقله الزائد من المُسَمَّى إلى الاسم، وينقل الثاني إلى الأول ثقله الناهب من الاسم إلى المُسَمَّى. وهذا الوسيط الناقل في الاتجاهين والرابط بين المدلول (المسمى) والدال (الاسم)، والمولد الفعلي للنسيج العلمي هو الفعالية النظرية التي تحصل المضمون (المدلول) لصياغته شكلاً (الدال)، وتحصل الشكل لمُتَّيِّه مضموناً. إنه هو العلم الذي تخطئه الفلاسفة متسرعين إلى المطابقة بين النفسي الإدراكي المظنون مُعطى - في حين أنه مطلوب - واللغوي المنطقي المظنون مجرّد صياغة لهذا المعطى - في حين أنه هو بدوره مطلوب. والمطلوب الأول هو تجربة الحصول على المضمون العلمي، وهو ليس نفسياً إدراكياً، والمطلوب الثاني هو تجربة الحصول على الشكل العلمي وهو ليس لغوياً منطقياً بالمعنى الذي للمنطق في الفلسفة التي ينقدها ابن تيمية^(٨٠). وتلك هي علة الخلط بين المعرفة (نفسية) والعلم (اجتماعية).

وقبل الإيغال في تحليل نظرية ابن تيمية، قلّلتُ عن اعتراض يسير يُبيِّن دحضه عمقَ الحل الاسمي الذي انتهى إليه فيلسوفنا: فهل كان ابن تيمية يُدرك المقصود بما يعنيه الفلاسفة، عندما يقولون بأن التصور والتصديق لا يُنَّالان إلّا بالحد والقياس، وبأن الحد

(٨٠) وقد أرجع ابن تيمية إشكالية السؤال عن الحد، عند التسليم بتصور المحدود، إلى إشكالية الترجمة والتأويل: ترجمة الحد الذي هو اسم إلى اسم أكثر منه قابلية للفهم عند السائل أو تأويل الحد ليشمل أعياناً مسميات لم تكن داخلته فيه (المصدر نفسه، ص ٤٨ - ٥٤) وإشكالية السؤال عن المحدود، عند التسليم بتصور الحد، إلى إشكالية الترجمة والتجربة. وذلك لأن إبراز المحدود للسائل يكون إما بالوصف (الترجمة) أو بالحس (التجربة) (المصدر نفسه، ص ٥٤ - ٦١). ولكن الإشكاليّتين هنا عُرضتا وكأنهما بين سائل يعلم البعض ويجهل البعض ومجيب يعلم الوجهين. فإذا كان السائل والمسؤول في الدرجة نفسها من العلم، أعني إذا كان السؤال حول ما ليس معلوماً يتحدّد ومحدوده، فكيف يكون الأمر؟ أعني كيف يصبح ما سيصير مسمى مسمى؟ وكيف يصبح ما سيصير اسماً اسماً؟ جواب الأول هو تجربة ما سيصبح مسمى وتسميته، وهذا هو الذي يقتضيه الأرغانون الرياضي للإدراك الحسي. وجواب الثاني هو تجربة ما سيصبح اسماً وتسميته، وهذا هو الذي يقتضيه الأرغانون الرياضي للإدراك العقلي. وقد وصف ابن تيمية خلال حديثه عن تحصيل المضمون المحدود بالتجربة وخلال حديثه عن تحصيل المضمون الحاد بالاختراع، بعد نفي أن يكون المضمون الحاد دالاً على ماهية المضمون المحدود الذاتية. والأول ورد في الصفحات ٩٢ إلى ١٠٠ بعنوان بطلان منع المنطقين الاحتجاج بالمتواترات والمجربات والحسيات، وقد أرجعها جميعاً إلى التجريب بما هو تحصيل لمضمون المحدود. أما الثاني فقد ورد في الصفحات ٦٤ إلى ٨٧ ويتعلق بالعلاقة بين اللامية والوجود، وبالواقعية الفلسفية، وبالطبيعة المخترعة للماهيات بما هي المضمون الحاد.

والقياس يُفيدان التصور والتصديق؟ هل يعلم أنهم يقصدون التصور والتصديق العلميين (بحسب تصوّرهم) وليس مجرد حصول الإدراك والاعتقاد الذي يتقدم عليهما وقد يقع من دونهما؟^(٨١) ذلك أن عمل ابن تيمية النقدي يصبح بلا معنى، إذا لم يكن مدرّكاً هذا الفرق، لأن الفلاسفة والمناطقة لا يجهلون أن الإدراك والاعتقاد - بما هما عمليتان نفسيّتان - متقدمان على الإدراك العلمي (التصور عندهم) والاعتقاد العلمي (التصديق عندهم). ومعنى ذلك أنه علينا أن نعيد صياغة المقامات الأربعة التي تحدد خطة ابن تيمية بالصورة التالية:

— المقامان السالبان:

- التصور [العلمي] المطلوب لا يُنال إلا بالحد [العلمي].
- التصديق [العلمي] المطلوب لا يُنال إلا بالقياس [العلمي].

— المقامان الموجبان:

- الحد [العلمي] يفيد العلم بالتصور [العلمي].
- القياس [العلمي] يفيد العلم بالتصديق [العلمي].

ومن دون ذلك يصبح النقاش خالياً من كل جدوى، لأن المناطقة لا يُنكرون تقدّم الإدراك العقوي اللاعلمي للبيسائط والمركبات على صياغتها بالحد والقياس. وإذا، فمن البداية يتحدّد الإشكال بالصورة التالية: هل الإدراك العلمي للتصورات، والاعتقاد العلمي للتصديقات يُنالان بالحد (أي بالعبارة العلمية عن التصور) والقياس (أي بالعبارة العلمية عن التصديق)، أم أنهما يحصلان في ضرب جديد من الفعالية النظرية وظيفتها تحصيل المضمون التصوّري الذي سيصاغ بالحد، وتحصيل المضمون التصديقي الذي سيصاغ بالقياس، وهو المقصود بالتناول التجريبي للمحدود والمقيس؟ وهل الحد والقياس يفيدان التصور والتصديق مجزّوئهما، أم أن النقلة منهما - المستوى الرمزي من العلم - إلى مضمونها - المستوى التقني من العلم - تحتاج إلى مباشرة مضمون الحد، ومضمون القياس مباشرةً متمنّعة في المستوى الرمزي على حدة، ومقتضة التناول التجريبي للمحدود والمقيس؟ وبعبارة جامعة للمسؤولين: هل يمكن أن نخترل العلم في المعرفة النفسية الثقل وصياغتها اللغوية الطبيعية، حتى وإن صيغت منطقياً، أم أنه لا بد من وسيط يجعل مضمون التصور أمراً يحصل بفضل أرغانون جديد يجعل التصور علمياً، ومضمون التصديق أمراً يحصل بفضل أرغانون جديد يجعل التصديق علمياً، وكلاهما ينقلان العلم من مجرد التنظيم المنطقي للخبرة الحسية الثقل التي

(٨١) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، النجاة، مختصر الشفاء، ط ٢ (القاهرة: نشر محي الدين صبري الكردى، ١٩٣٨)، ص ٣ - ٤ (من القسم المنطقي).

تتحول إلى ميتافيزيقا واقعية إلى معنى تجريبي متلرج يحدّد مضمون الحدود والأقيسة، من خلال منهج تجريبي حقيقي وصف ابن تيمية الحاجة إليه، وصفاً صريحاً بالإشارة إلى قضية الحصول على مضمون القياس أو مادته التي تمثل جوهر الإشكال العلمي: «فصورة القياس لا يُدفع صحتها. لكن يبيّن أنه لا يُستفاد به علم بالموجودات (...) فنقول إن صورة القياس، إذا كانت مواده معلومة فلا ريب أنه يفيد اليقين»^(٨٢).

إن الانبهار بالآلة المنطقية كاد يحصر العمل العلمي فيها؛ فتحوّلت إلى مجرد قياسات لفظية لمضمونات حسية عُفِلت رُفعت، بمفعول الواقعية، إلى مرتبة المطابقة مع الوجود، فصار العلم العُفْل ميتافيزيقا، وأصبح المنطق أداة تعقيم للعقل الإنساني، حتى إنه «لا يوجد أحد ممن حقّق علماً من العلوم كان ملتزماً بوضعه»^(٨٣).

وإذا فابن تيمية لا يعني بالتصور والتصديق المتقدمين على الحد والبرهان هذين الأمرين في معناهما النفسي العفوي المقابل لمعناهما العلمي المتروّي، ولا حتى هذا المعنى الأخير كما يفهمه الفلاسفة - أعني مجرد الصياغة الصناعية للمضمون النفسي العُفْل للتصور والتصديق - بل هو يعني به شروط تحصيلهما العلمي التي تتجاوز مجرد الصياغة اللفظية إلى التحصيل التجريبي لمادة التصور والتصديق، أي لمضمون الحد والقياس. وهذه العملية العلمية هي التي تحضّل المضمون التجريبي - المادة - للأمر المتصور وللعلاق المصدّقة بين هذه الأمور المتصورة. وإذا فالعلم الذي ينفي ابن تيمية حصوله بالحد والقياس، في المنطق الفلسفي، هو العلم الذي يُدْهِمُ بالمادة أو المضمون التجريبي الذي يحصل خارجهما ضرورة. وهذا التمييز بين ما يحصل في سلسلة المسميات أو المضمون أو المادة، وما يحصل في سلسلة الأسماء أو الشكل أو الصورة، بما هما وجهان متناظران للظاهرة نفسها، هو الظاهرة التي يُنْتَظَرُ لها ابن تيمية في كتاب الرد على المنطقيين، والتي وصفناها في بداية الفصل، عند الحديث عن الرياضيات الخالصة والرياضيات التجريبية بما هما أرغانونان، وألاهما للإدراك العقلي الخالص، والثانية للإدراك الحسي.

وعندما يتم تحصيل مضمونات ما للحدود والأقيسة، فإن هذه المضمونات تُعَدُّ

(٨٢) ابن تيمية الخراساني، الرد على المنطقيين، ص ٢٩٣. ويتبع هذا النص مباشرة حصر نسقي للصور المنطقية التي يسلّم بها ابن تيمية والتي ينفي حصرها في المنطق الأرسطي من ص ٢٩٣ إلى ص ٢٩٧ خاتماً هذا التحديد بإرجاع الصورة المنطقية إلى أساس رياضي من جنس نظرية المجموعات أو من جنس عمليات الحساب، مما يجعل المنطق عنده مجرد رياضيات صورية خالصة. وفإنه متى كانت المادة صحيحة أمكن تصوّرها بالشكل الأول القطري. فبقية الأشكال لا يُحتاج إليها. وإنما تفيد بالرد إلى الشكل الأول، إما بإبطال النقيض الذي يتضمنه قياس الخلف، وإما بالعكس المستوي أو عكس النقيض (...) بل تصور الذهن بصورة الدليل يشبه حساب الإنسان لما معه من الرقيق والعقار. والقطرة تصور القياس الصحيح من غير تعليم والناس يفتقرهم يتكلمون بالأنواع الثلاثة: التداخل، والتلازم، والتقسيم، كما يتكلمون بالحساب ونحوه (ص ٢٩٦).

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٧.

موضوعات وليست طبائع، كونها تَقَلُّ مفهومات مفتوحة، كلما تقدمت عملية التحصيل على محتواها اتسعت أو ضاقت، بحسب أرغانون الإدراك الحسي المحطَّل للمضمون، وأرغانون الإدراك العقلي المعالج إياه صورياً. وهاتان العمليتان اللتان أهملتهما الواقعية الفلسفية هما ما جعل بروز النقد الفلسفي للمنطق أمراً ممكناً، فتوسط بين النفسي الإدراكي واللغوي المنطقي أرغانونان: أحدهما يمكن من الذهاب من المسميات إلى الأسماء (صياغة المعطى الطبيعي بأرغانون الإدراك الحسي، ليصبح قابلاً للعلاج المنطقي الرياضي)؛ والثاني من الأسماء إلى المسميات (تأويل المعطى الرياضي بأرغانون الإدراك العقلي، ليصبح قابلاً للعلاج التقني الرياضي). وذلك هو النسيج الوسيط الذي يولد الوسيط المعرفي السميك - الذي هو من طبيعة رياضية تقنية - بين النفسي الإدراكي واللغوي والمنطقي.

وتؤلف هذه «البطانة» الواسلة بين النفسي الإدراكي واللغوي المنطقي الفعالية العلمية الحقيقية التي يمكن وصفها بصورة عاجلة على النحو التالي:

١ - تجريب ما سيصبح مسلمات العلم، ويكون هذا «الماسيصب» - مسمى - من أية طبيعة شئنا، إذ لا فرق يُذكر بين الأجناس التي كان الفلاسفة يميزونها فيه؛ فجميع الموجودات، الطبيعي والشرعي، العقلي والوضعي، الخاضع للضرورة أو للحرية، كل الموجودات بما هي موضوع لتجربتنا لا فرق بينها (وسنرى أهمية هذا التعميم الذي يزيل القطيعة الوجودية بين العلوم النظرية والعلوم العملية): «وأيضاً فالفلسب المتقضي للعلم بالمجربات هو تكرر اقتران أحد الأمرين بالآخر، إما مطلقاً، وإما مع الشعور بالناسب. وهذا القدر يشترك فيه ما تكرر بفعله وما تكرر بغير فعله^(٨٤). فكونه بفعله وصف عديم التأثير في اقتضاء العلم^(٨٥) وكذلك: «وهكذا القضايا العادية من قضايا الطب وغيرها هي من هذا الباب [باب التجارب]، وكذلك قضايا النحو والتصريف واللغة (...) وهذا كالعلم بأن أكل الخبز ونحوه يشبع، وشرب الماء ونحوه يروي، وليس الحشايا يوجب الدفء والتجرد من الثياب يوجب البرد^(٨٦). لذلك فإن الأرغانون المحدد لهذه العلاقات سيكون من جنس أرغانون الفقه في آلياته المنطقية: «وذلك أن التجربة تحصل بنظره واعتباره وتدبره [وتتعلق بالتجربة بما هي خاصة

(٨٤) وهذا التوحيد بين الطبيعي الضروري والوضعي أو الإرادي يؤكد ابن تيمية خاصة في النص التالي: «وبالجملة الأمور العادية - سواء كان سبب العادة إرادة نفسية أو قوة طبيعية - فالعلم بكونها كلية هو من التجربات أو الحدسيات (إن جعلت نوعاً آخر) حتى العلم بمعاني اللغات هو من الحدسيات (...) فعادة ما عند الفلاسفة بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو من العلم بعادة ذلك الموجود وهو ما يسمونه الحدسيات. وعامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية كعلم الهيئة فهو من هذا القسم من المجربات إن كان علماً. فإن هذه لا يقوم فيها على المنازع. فليس عند القوم برهان على المنازع. وأيضاً فإن كون هذه الأجسام الطبيعية جربت وكون الحركات الفلكية جربت لا يعرفه أكثر الناس إلا بالنقل، والتواتر في هذا قليل. وإما الغاية أن تنتقل التجربة في ذلك عن بعض الأطباء أو بعض أهل الحساب؛ (ص ٣٨٨).

(٨٥) ابن تيمية الحارثي، للمصدر نفسه، ٩٥.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٩٣.

بالأفعال الداخلة في قدرة الفاعل] كحصول الأثر للمعنى دائراً^(٨٧) مع المؤثر المعنى دائماً [ومن ثم فلا فرق بين التجريبي والحدسي، أعني ما يعود إلى قدرة الفاعل وما لا يعود إليها]: فبى ذلك عادة مستمرة، لا سيما إن شعر بالسبب المناسب، فيضمن للناسب إلى الدوران مع السير والتقسيم. فإنه لا بد في جميع ذلك من السير والتقسيم الذي ينفي التزامه. والآن فمضى حصل الأثر مقروناً بأمرين، لم تكن إضافته إلى أحدهما دون الآخر بأولى من العكس، ومن إضافته إلى كليهما^(٨٨). وما يحتج به الفقهاء في إثبات كون الوصف علة للحكم من دوران ومتناسبة وغير ذلك، إنما يفيد المقصود من نفي التزامه. وذلك يعلم بالسير والتقسيم. فإن كان نفي التزامه ظاهراً كان اعتقاد العلية ظاهراً، وإن كان قطعياً كان الاعتقاد قطعياً، إذا كان قاطعاً بأن الحكم لا بد له من علة، وقاطعاً بأنه لا يصلح لليلة إلا الوصف الغلافي. وهكذا القضايا العادية من قضايا الطب وغيرها هي من هذا الباب وكذلك قضايا النحو والصرف واللغة من هذا الباب^(٨٩)

٢ - تجريب ما سيصبح أسماء العلم، وهذا «الماسي يصبح أسماء» العلم هو دائماً من طبيعة رمزية، وقابل للعلاج المنطقي بعد حصول التجريب السابق، لأن مسميات العلم وأسماءه شيء واحد، كلاهما موضوع أو متواضع عليه. فإذا شُلم صار القياس الصوري بُرهاناً مادياً، إذ تعامل المسميات معاملة أسمائها^(٩٠). «والصواب الذي عليه جماهير النظار من المسلمين وغيرهم، أن الدليل قد يتوقف على مقدمة تارة، وقد يتوقف على مقدمتين تارة، وعلى ثلاث تارة أخرى، وعلى أكثر من تلك. فما كان من القدمات معلوماً لم يحتج أن يستدل عليه وإنما يستدل على المجهول. والمطلوب

(٨٧) ما معنى الدور والدوران عند ابن تيمية؟ انظر ص ٢٥٦ - ٢٥٧ من: الرد على المنطقيين، وخصوصاً قوله: «ونحن قد بينا في الكتاب المصنف في الدور لما ذكرنا فيه أن لفظ الدور يقال على ثلاثة أنواع: الدور الكوني الذي يذكر في الأدلة العقلية أنه لا يكون هذا حتى يكون هذا أو لا يكون هذا حتى يكون هذا (وصنفاء: القبلي، والمعنى). والنوع الثاني ما يسمى دوراً الدور الحكمي الفقهي المذكور في المسألة الشريعية (مسألة في الطلاق في المدرسة الشافعية). والنوع الثالث الدور الحسابي: وهو أن يقال لا يُعلم هذا حتى يُعلم هذا. فهذا هو الذي يطلب حله بحساب الجبر والمقابلة». وتُخلص من هذه المعاني الثلاثة إلى أن الدور والدوران يعني التحليل المنطقي العام الذي ينطبق على الوجود (العلية) وعلى الفقه (الحكم) وعلى الرياضيات (العلاقات) وخاصة أعمها (حساب الجبر).

(٨٨) طريقة تحديد العلية تقتضي إذاً عملية السير والتقسيم لتحديد العامل المؤثر، ويكون ذلك بدراسة ما يشبه جدول الحضور وجدول الغياب للعامل أو للتغير المؤثر. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥٢. ومن المفيد الإشارة إلى الأعمال العقلية الثلاثة التي تتنظم بها التجربة بحسب ابن تيمية - النظر، الاعتبار، التدبر - بحيث يصبح الحدس (انفعال) تجربة (فعال)، وإذا فالنقلة من المحدوسات إلى الجريبات نقلة من الانفعال إلى الفعل.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٩٠) الاسم والمسمى العلميان من طبيعة واحدة وكلاهما وضعي؛ والأول وضِع للتسمية لا للمسمى كأن نسي العلاقة بين الدائرة وقطرها π ؛ والثاني وضِع للمسمى: وهو هذه العلاقة بين الدائرة وقطرها/ دائرة/ قطرها. وهذه العلاقة وضعية بمعنى أنها إضافة ذهنية مقدرة بين أمرين ذهنيين، إذ لا وجود للدائرة ولا لقطرها، فكيف بالإضافة بينهما. ودائرة/ قطرها هي المسمى وهي الاسم، أما π فهي تسمية يمكن أن تكون ما شئت من الرموز: دائرة/ قطرها هي الدال وهي للعدد، و π من جنس اسم القلم الذي يشير إليها أو العلاقة وهو تسمية وليس اسماً.

المجهول يُعلم بدليله، ودليله ما استلزمه. وكل ملزوم فإنه يصح الاستدلال به على لازمه. وحيثه فإذا كان للمطلوب ملزوم يعلم لزومه له استدل عليه به، وكفى ذلك؛ وإن لم يكن المستدل يعلم إلا ملزوم ملزومه، يحتاج إلى مقدمتين، وإن لم يعلم إلا ملزوم ملزوم ملزومه، احتاج إلى ثلاث وهلم جرا. وإذا كان كذلك فنقول: لا ننكر أن القياس يحصل به علم إذا كانت مواده بيقينية. لكن نحن نبين أن العلم الحاصل به لا يحتاج فيه إلى القياس المنطقي، بل يحصل بدون ذلك؛ فلا يكون شيء من العلم متوقفاً على هذا القياس^(٩١). ونبين أن المواد اليقينية التي ذكرناها لا يحصل بها علم بالأمور الوجودية^(٩٢). وهذا المنطق الذي اختزل في قاعدة واحدة هي قاعدة اللزوم: وهو قول نطّار المسلمين: وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم، وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم. بل هذا مع اختصاره فإنه يشمل جميع أنواع الأدلة شُمت براهين أو أقيسة أو غير ذلك. فإن كل ما يستدل به على غيره، فإنه مستلزم له، فيلزم من تحقق الملزوم الذي هو الدليل، تحقق اللازم الذي هو المطلوب للدلول عليه. ويلزم من انتفاء اللازم الذي هو الدلول عليه انتفاء الملزوم الذي هو الدليل^(٩٣). يقتضي أن يقع التعامل مع علاقة اللزوم بين الدال والملدول والمرمزين (الدلالة الأفقية بين الأسماء) كما وقع التعامل مع علاقة اللزوم بين الدال والملدول الوجوديين (الدلالة الأفقية بين الأسماء والمسميات)، خصوصاً بعد تحقيق التطابق بين المادة (المسميات) والشكل (الأسماء)، بفضل ما وصفنا في ما تقدّم.

٣ - مراقبة المطابقة بين ما تم تحصيله في تجربة المسئيات وما تم تحصيله في تجربة الأسماء، أعني السعي الدائب إلى تحقيق شرط المعالجة المنطقية للمسئيات التي هي مادية بفضل المعالجة المنطقية للأسماء التي هي صورية. ذلك أن استنتاج ما يحصل في المسئيات مما يحصل في الأسماء لا يستمد شرعيته إلا من شرطه التجريبي المحقق للمطابقة بين الاسم والمسمى: قبل ولا علم بالخفايق الوجودية في الخارج على ما هي عليه إلا من جنس ما يحصل بقياس التمثيل. فلا يمكن قط أن يحصل بقياس الشمولي المنطقي الذي يسمونه البرهاني، علم إلا وذلك يحصل بقياس التمثيل الذي يستضعفونه. فإن ذلك القياس لا بدّ فيه من قضية كلية. والعلم بكون الكلية كلية لا

(٩١) ومعناه أن القياس صوريّ خالص حتى إذا وافقته التجربة. فهي لم توافقه لصحته، بل لمطابقة مضمونه. والمطابقة مع المضمون تستدعي التجربة، ولا يُكتفى فيها بالصورة القياسية، وإن كانت الصورة مساعدة على هداية التجربة، إذا صاحبها الحذر.

(٩٢) وإذا فعلهم بين الشئين: إما يقيني ويكون عندئذ صورياً خالصاً، أو تحليلياً لا يتعلق إلا بالتقديرات والمفروضات الذهنية؛ وإما يتعلق بالموجودات، ويكون عندئذ ذا درجة من اليقين تقاس بحسب درجة المطابقة. وهذه تبقى دائماً قابلة للاقتضاض في غير الأمور الشرعية، أي في الأمور الطبيعية، حيث لا معنى لكلي كلي. أما في الشرعات فالكلّي القيلي ممكن، إذ هو من مجال الوضع والإيمان المتعلق بحكم يريد الإنسان الإله طرودة. المصدر نفسه، ص ٢٩٨ - ٢٩٩.

(٩٣) محاولة إرجاع جميع الأشكال المنطقية إلى علاقة أساسية واحدة هي علاقة اللزوم، ص ٢٩٤ - ٢٩٧ مع وضع القاعدة العامة التي لا تخلف في شيء عن محاولة رسل في كتابه: Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics* (London: George Allen and Unwin, 1972), chap. 2, para. 13, pp. 11 - 12, and

ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، ص ٢٩٤.

يمكن الجزم به إلا مع الجزم بماتل إقراده في القدر المشترك. وهنا يحصل بقياس التمثيل^(٩٤) (...) وأما بدون هذين [خبر المعصوم والقرآن الواضعين للأصول الكلية في السمعيات] فلا ينفع في الإلهيات^(٩٥). ولا ينفع أيضاً في الطبيعيات منفعة علمية برهانية، وإنما يفيد قضايها عادية قد تنحرف فتكون من باب الأغلب^(٩٦). أما الرياضي المجرد عن للادة، كالحساب والهندسة، فهذا حق في نفسه. لكن ليس له معلوم في الخارج^(٩٧). وإنما هو تقدير عدد ومقدار في النفس. لكن ذلك يطابق أيّ معدود ومقدر في الخارج^(٩٨). والبرهان لا يقوم إلا على ما في النفس ولا يقوم على ما في الخارج. وأكثر ما تمبوا في الهندسة ليتوصلوا بذلك إلى علم الهيئة كصفة الأفلاك والكواكب ومقادير ذلك وحركاته. وهذا بعضه معلوم بالبرهان، وأكثره غير معلوم بالبرهان. وبينهم فيه من الاختلاف ما يطول وصفه^(٩٩).

٤ - وعلم المسائل الثلاث السابقة وشرائطها هو نظرية العلم البديل الذي استبدل الواقعية الفلسفية - التي ينسب إليها ابن تيمية علوم الفلاسفة والمتصوفة والمتكلمة بما هي أساس الزندقة والسفسطة - بالاسمية التي تجعل التعايش بين الدين والعلم أمراً ممكناً: إذ أن الأول أساسه التسليم بالأصول لعصمة الخبير؛ والثاني أساسه وضع الأصول الاجتهادية للتعامل مع

(٩٤) علم ما في العين تمثيلي دائماً. لماذا؟ يعتمد ابن تيمية في دحض العلم البرهاني بالمعنى الفلسفي للكلمة على تناقض شرطه: فهو مشروط بوجود قضية كلية فيه (على الأقل واحدة). ولا يمكن هذه الكلية أن تكون قليلة إلا إذا كان العلم قُرضياً - فيصبح جدلاً، بمعنى أن التعميم الكلي مُستلَم من دون أن يكون ثابتاً - أو تحليلياً خالصاً، لا يتعلق بموجود خارجي. ويمكن لعلم ما في العين أن يكون كلياً، بالشمول لا بالتمثيل، في السمعيات لاستناد الأصل الكلي إلى التسليم الإيماني، بعصمة الرسول الخبير عن الأصل. لكن هنا العلم ذا الأصل الإيماني هو من جنس المواضع الجدلية. لذلك يمكن أن تصبح عبارة ابن تيمية «وهذا لا يحصل إلا بقياس التمثيل» في غياب الواقعية التي تضع أن التصور في الذهن هو عينه للماهية في الموجود، والأمتع المرور من الحد إلى المحدود. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

(٩٥) وإذا فالإلهيات المستندة إلى العقل الطبيعي متنوعة، بحكم شروط المنطق نفسه: فإذا كان من شروط القياس شمولية إحدى مقدماته على الأقل، وكان الشمول يقتضي التبعية - أعني التحقق منه بالنسبة إلى أشخاص النوع واحداً واحداً - فإن الكلية تصبح متنوعة، والاستدلال الميتافيزيقي مستحيلًا، وإذا فلا إلهيات إلا سمعية أساسها التسليم بالأصول التي تعتبر صادقة، بحكم التسليم بعصمة الخبير بها، أعني الرسول.

(٩٦) ولهذه الملة كانت الحاجة ماسة إلى المراجعة المستمرة ما دام العلم الطبيعي يستند إلى العادات التي هي «على الأغلب» أو «تتحرف فتصبح على الأغلب»، أعني أنها ذات قوانين احتمالية، لا يصح فيها الاكتفاء بالاستدلال الصوري.

(٩٧) وإذا فإن تيمية يعلم أن الرياضي الذي يتمتع بالعلمية القاطعة ليس الرياضي ذا الموضوع الخارجي، بل هو الرياضي الخالص الصوري، لأن موضوعه هو عدد ومقدار في النفس، والبرهان لا يتعلق إلا بما في النفس لا بالمطابقة مع ما في الخارج، كما يبين من الرياضيات التطبيقية التي أُجِدَّ منها مثال الفلك.

(٩٨) يبدو النص وكأنه مضطرب. لكن الجملة الموالية تستدرك لتبين أن المطابقة غير برهانية، لأن البرهان يتعلق بما هو مقدر في النفس لا بالمطابقة مع ما في الخارج: مما يعني أن الرياضيات التطبيقية من جنس العلوم التجريبية شكلاً. وقد تكون الجملة هكذا: «لكن ذلك [لا] يطابق أي معدود ومقدر في الخارج»، بسقوط «لا» منها.

(٩٩) للمصدر نفسه، ص ٢٩٩.

التجربة وصياغتها صياغة علمية نسبية، لا تدعي الإطلاق، فلا تصطبغ بالدين.

ثامناً: مدار الإشكال في الفلسفة النظرية الواقعية

وهكذا إذاً يكون مدار الإشكال هو طبيعة هذين الوسيطين بين البعد النفسي الإدراكي من العلم (التصور والتصديق) والبعد اللغوي المنطقي منه (الحد والقياس). وهذان الوسيطان هما بُعْدُ الفعالية النظرية المحققة لشروط المشاكلة بين تجربتنا عن الظاهرة التي هي موضوع علمنا، وبين المواضع التي نصوغها بها، بفضل ما لنا من تجربة رمزية هي الأسماء العلمية (التي هي غير أسماء اللغة الطبيعية، رغم الماثلة الوظيفية)، من دون الذهاب إلى حد اعتبار هذه المشاكلة مطابقة تماؤ بين المعقول والموجود، تماماً ينتهي، في الأخير، إلى الواقعية التي قلبت العلاقة: فصار علمنا معياراً للموجود!

وإذاً، فإن ما حصل في الفلسفة الواقعية، وسعى ابن تيمية لتعريبه بإبراز آلياته، هو تحويل هذه المواضع إلى طبائع متجورة هي ماهيات الأشياء، تحويلاً صريحاً المنطق ميتافيزيقاً واقعيةً مفارقةً أو محايدةً، في حين أن هذه المواضع مجرد عبارة اصطلاحية عما حصل لنا من تجارب عن الأشياء. وهي دائماً تجارب دون الكلّية والإطلاق، إلا إذا اقتصر بحثنا في الأسماء دون المسئيات^(١٠٠). ولكن إذا انتهت النظرية الاسمية إلى أن الحدود في اللغة العلمية تؤدي وظيفة الأسماء في اللغة الطبيعية^(١٠١)، وكانت الأقبسة في الأولى مؤديّة وظيفة الجمل في الثانية، ألا يصبح العلم فعالية لغوية بالمعنى الاصطناعي للغة الصانعة للرمز والرموز معاً: الأولى هي الفعالية للمنطقية الخالصة أو الرياضيات الخالصة؛ والثانية هي الفعالية المنطقية المطبقة أو الرياضيات المطبقة، وخلال هذا الصنع المزدوج يقع تشاكل بين تجربتين، أولاهما هي تجربتنا عن الموضوع، والثانية هي تجربتنا عن الرمز؟

(١٠٠) وعندما تعامل هذه الأسماء العلمية معاملة المسئيات، فنحن نفترض أن هذه المسئيات هي مدلول الأسماء لا غير وليس مرجعها. لذلك فإن الأسماء والمسئيات في العلم تمتد شيئاً واحداً - وهي غير التسمية التي هي الرمز الذي يوضح علامة دالة على المسئيات - الأسماء - المدلولات. والاسم هو المسمى عند الأشاعرة بهذا المعنى: ففي العلم الإلهي الاسم هو المسمى، لأن الاسم ليس اللفظ - اللفظ هو التسمية - بل هو المدلول. والمدلول لا يكون غير المرجع إلا في البعد النفسي الإنساني. أما في العلم الإلهي أو الإنساني إذا كان علماً صادقاً، فالمدلول هو المرجع العلمي وهو معنى الدلالة المتواطئة: فمثلاً مدلول π هو نسبة محيط الدائرة إلى قطرها، وهذه النسبة اسم رسمي. أما الرمز π فهو تسمية يمكن أن تكون ما شئت من الرموز: والاسم والمسمى هما أيضاً مؤراضه، إذ هما نسبة عقلية اخترعها الإنسان تماماً، كما يخترع الآله الموجدات بالأسماء، فتكون هي عين أسمائها. ولذلك فهي كلمات بالمصطلح الصوري.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٦٢: «والمقصود هو التسوية بين فائدة الحدود وفائدة الاسم. لكن الحد إذا تعددت فيه الألفاظ كان كعدد الأسماء سواء كانت مشتقة أو غير مشتقة».

فكيف نفهم، عندئذ، وجود الرياضيات الخالصة؟ هل هي مرتبطة دائماً بالرياضيات التطبيقية بالمعنى السابق وصفه؟ ما معنى وضع لغة صناعية لا تعبر عن موضوع مُعطى محدداً؟ إنها لغة تتبر عن موضوع ممكن، يكون تحلده هو درجات الإمكان فيه: أي إن هذه اللغة لغة مضاعفة، لغة موضوع وضعية، ولغة مابعد موضوع وضعية كذلك، جاعلة من الأولى مادة لها؛ مما يفيد بأن عدم التناقض، بما هو مبدأ لهذا العلم، ليس إلا حالة خاصة من المطابقة: إنه المطابقة بين الرموز حيث يكون أحدها موضوعاً، وآخر مابعد موضوع. ومعنى ذلك أن الفرق الوحيد بين الرياضي الخالص والرياضي التطبيقي هو طبيعة الموضوع الذي تقع معه المطابقة، أو عدم التناقض:

- فإذا سلمنا بأن هذا الموضوع هو عين مواضعنا، كان ذلك علماً رياضياً خالصاً: وعندئذ نقول إن موضوعه ليس خارجاً عنه.

- وإذا سلمنا بأن هذا الموضوع متعالٍ عن مواضعنا، ومواضعنا تتغير للحاق به تتغيراً لامتناهياً لكي تتمكن من إدراكه، كان ذلك علماً رياضياً مطبقاً: وعندئذ نقول إن موضوعه خارج عنه.

وستنجم هذا الفصل بفقرة من ابن خلدون لخص فيها الثورة الاسمية التي ننسبها إلى ابن تيمية خاصة، معتبرين أصلها متقدماً عليه في الكلام الأول، حيث يقول: «وإذا تأملت المنطق وجدتته كله يدور على التركيب العقلي، وإثبات الكلّي الطبيعي في الخارج، لينطبق عليه الكلّي الذهني المنقسم إلى الكليات الخمس التي هي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام. وهذا باطل عند المتكلمين. والكلّي الذاتي، عندهم، إما هو اعتبار ذهني، ليس في الخارج ما يطابقه، أو هو حال عند من يقول بها [بالمعنى الذي لها عند بعض الأشاعرة وليس بمعناها عند أبي هاشم الجبائي]. فتبطل الكليات الخمس، والتعريف المبني عليها، والمقولات العشر. ويبطل العرض الذاتي، فتبطل ببطلان القضايا الضرورية الذاتية المشروطة في البرهان. وتبطل المواضع التي هي لباب كتاب الجدل وهي التي يؤخذ منها الوسط الجامع بين الطرفين في القياس. ولا يبقى إلا القياس الصوري، ومن التعريفات المساوي في الصادقية على أفراد المحمول لا يكون أعم منها فيدخل غيرها ولا أخص فيخرج بعضها. وهو الذي يعتبر عنه النحاة بالجمع والنوع والمتكلمون بالطرد والمكس. وتهدم أركان المنطق جملة»^(١٠٢).

إن هذا النص يكاد يكون أدق وصفٍ لنقد ابن تيمية، أو بصورة أدق صياغة ابن تيمية الفلسفية لهذا الموقف الذي ينسبه ابن خلدون إلى المتكلمين المتقدمين على الغزالي: فنفى واقعية الكلّي (الكلّي الطبيعي)، ونفى أساسها الأنطولوجي (الذاتي). وبطلان العلم الفلسفي (الكليات الخمس والتعريف والمقولات العشر والعرض الذاتي والقضايا الضرورية والبرهان)، والاعتصار على المنطق الصوري تعريفاً وقياساً، كل ذلك شروط حققها ابن تيمية للوصول إلى الموقف الاسمي المطلق، إذ إن الذاتي أصبح مجرد اعتبار ذهني، والحدود مجرد

(١٠٢) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ٢٣: «علم المنطق»، ص ٩١٤ - ٩١٥.

أسماء مخترعة كونها مجرد اصطلاح ومواضعة متغيرة بحسب ما يلائم غاية العالم من علمه^(١٠٣).

فهل معنى ذلك أن العلم النظري - العلم الضروري الذي يعلم الوجود على ما هو عليه - انتهى، ما دام شرطه قد زال، أعني الذاتي والضروري؟ أم أن نظرية جديدة في العلم النظري ستشغل حيز النظرية الواقعية، دون مزاعمها الأنطولوجية؟ فيصبح العلم منظومة رمزية اصطلاحية يتواضع عليها العلماء للدلالة على ما حصلوه من خبرة عن موضوع معين، وتكون هذه المنظومة مفتوحة دائماً وقابلة للتغير والتطور، ليس فقط بمعنى التأثير الناتج من الإضافة إلى ذات العالم؛ بل بما كان ذلك من خصائصها الدائمة، سعيًا من العلم إلى ملاءمة الرامز مع الرموز منطقيًا، والرموز مع الرامز تقنيًا، وبحكم تاريخ هاتين التجريبتين حول الرامز والرموز؟ ذلك ما نحاول دراسته في الفصل الأول من القسم الثالث الأخير، المخصص للوجه الموجب من الإصلاح في وجهيه النظري (ابن تيمية)، والعملية (ابن خلدون).

(١٠٣) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه: «إذ مضمون هذا كله [حصر مكونات الماهية] أن يأتي شخص إلى صفات متخالفة في الخارج، فيُدعى أن الماهية التي يخترعها في نفسه هي هذه الصفة دون هذه. فإن جمل هذا مطابقاً للأمر في نفسه - وهذا قولهم - كان مبطلاً. وإن قال هذا اصطلاح اصطلاحته، قوبل باصطلاح أخرى، (ص ٦٨). والطابع الوضعي في هذه الحالة يستند إلى نفي الثاني سلباً، وإلى التصور الوضعي للعلم ثانياً: فالخذ اسم وضعي مثل جميع الرموز. لذلك فلا عجب إذا قاس ابن تيمية هذا الاسم المخترع على اللفظ في اللغة الطبيعية، وعلى الخط في الكتابة: فجميعها موضوعات تحكّمية، بمعنى أنها ليس لها من ذاتها ما يجعلها تكون ما هي عدا وظيفتها التدريبية، أعني أدائها وظيفية الإنفاذ العلمية.

الفصل الرابع

مِنْ وَاقِعِيَّةِ السِّيَاسِيِّ وَالتَّارِيخِيِّ إِلَى ذَرْبَيْتِهِمَا أَوْ مِنْ عِبَادَةِ الشَّرِيعَةِ إِلَى السِّيَادَةِ عَلَيْهِمَا

«وإذا كانت كل حقيقة مُتَقَلِّدَةً طبيعية يصلح أن يُبحث عما يفرض لها من العوارض لذاتها، وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه. لكن الحكماء لهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات. وهذا إنما ثمرته في الأخبار فقط، كما رأيت. وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة. لكن ثمرته تصحيح الأخبار، وهي ضعيفة. فلهذا هجروه»^(١).

حدّثنا، في غاية الفصل الثاني، طبيعة العلاقة بين علمتي السياسة والتاريخ، وبين موضوعيهما (السياسي والتاريخي)، فبينما أن النظر العملي بما هو علم الفعلية المنتجة للنماذج الرمزية العملية هو علمُ العاملية أو السياسات، وهو التاريخ إذا جعل من هذه الفعلية موضوعاً له. وذلك لأن السياسي هو هذه الفعلية بما هي عاملة أو منتجة للقيم، والتاريخي هو بما هي ناظرة لإنتاجها. لكن ذلك لم يبرز بوضوح لوجود عائق الواقعية العملية الذي جعل السياسي، بصورة عامة، ينحصر في الخصائص الأكسيولوجية لموضوعاته الأولى (أنظمة دستورية، سلّم قيم، آراء أهل مدينة يَتَّبِعُهَا)، والتاريخي بصورة عامة ينحصر في الخصائص الأسطورية لموضوعاته الأولى (روايات عفوية بالخبر الطبيعي واللغة الطبيعية عن ماضٍ معيّن مُشَبَّعٌ خرافات بعينها). وعلينا الآن أن ندرس طبيعة الانقلاب الذي حصل، فنقلنا من الواقعية في السياسي والخلقي أو الانساني^(٢) إلى الذريعة فيها معاً، وعلاقة ذلك بالنقطة

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ج٧، ط٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، الكتاب الأول، وفي طبيعة العمران في الخليفة، ص ٦٣.

(٢) نستعمل مصطلح الخلقي بمعنى الظواهر الإنسانية في المجتمع، أي ما يفاد بمصطلح العلوم الخلقية أو العلوم الروحية أو العلوم الإنسانية بالمقابل مع العلوم الطبيعية. ولا تعني به علم الأخلاق بما هو علم أكسيولوجي. والظواهر الإنسانية الخلقية هي جملة الإضافات الإنسانية للوجود الطبيعي الخارجي والداخلي: أنها إذا مضمون الظواهر الإنسانية التاريخية والحضارية للمادي منها والرمزي.

الأكسيولوجية من الواقعية إلى الذرية أو من الموقف الواقعي إلى الموقف الاسمي، أعني من عبادة الشريعة إلى السيادة عليها كهدف للفعالية العملية عملاً وتقليداً.

ولما كان العائق الحائل دون إدراك هذه الطبيعة الواحدة للسياسي والتاريخي في وجهيهما العامل والناظر هو، في جوهره، ما منع الفعالية العملية من إدراك الطبيعة النازرة لعلم العمل^(٣)، ومن ثم الطبيعة الحقيقية للسياسي، فإن البحث في مسألة علم السياسة يتقدم على البحث في مسألة علم التاريخ عند التشخيص، وينعكس الأمر عند العلاج. ومعنى ذلك أننا نعالج مسألة الثقل من الواقعية إلى الذرية في علم السياسة مُرجعين إدراك ذلك إلى المسألة نفسها في علم التاريخ. وإذا فهذا الفصل يتألف من مستويين:

- الأول، يتعلق بالسياسي وعلمه، بما هما بؤرة الإشكال الواقعي؛

- الثاني، يتعلق بالتاريخي وعلمه، بما هما موطن الحل الاسمي.

الأول يَتَمُّ الفلسفة وعلم العمل اليونانيين والفلسفة وعلم العمل العربيين؛ والثاني يخص الإصلاح الخلدوني أساساً (وإصلاح ابن تيمية من بعض الوجوه)^(٤)؛ بحيث يصلح

(٣) وذلك بالمقابل مع الطبيعة العاملة للنظر: ففي حالة الرياضيات والمنطق منعت الواقعية من إدراك البعد العامل من النظر، لظنها أن موضوع النظر مُعطى طبيعي، وليس من شُئ النظر. وفي حالة السياسات والتاريخ تمنع الواقعية من إدراك البعد الناظر من علم العمل لظنها أن المعمول عديم الاستقلال عن النظر، كونه معمولاً. وإذا، فما حصل في الاسمية العملية يبدو مقابلاً لما حصل في الاسمية النظرية. هذه أثبتت أن المنظور ليس طبيعة مُعطاة بل هو من شُئ الناظرين. وتلك أثبتت أن علم المعمول ليس هو الصانع للمعمول، لكون المعمول - رغم كونه معمولاً - أمراً معطى ذا وجود موضوعي. والحاصل أن كلا الموضوعين وَضْحيان، رغم كونهما لهما الموضوعية التي تمنع رُدهما إلى مجرد مفهومهما المنظور، وبذلك تبقى الموضوعية من دون الواقعية، وهو المطلوب في كلتا الحالتين. معلوم النظر ليس طبيعياً بل هو وضعي. وعلم العمل، رغم وضعية موضوعه، ليس هو الصانع لموضوعه الوضعي، بل علاقته به كملاقة علم النظر بموضوعه: موضوعهما وضعي، لكن وضعه غير علمه، بل هو متقدم عليه. والواضح للموضوع غير العالم في مسألة العمل، وهو كذلك غير العالم في حالة النظر، بل هو في الحالة الثانية والجامعة العلمية إن صيغ التعبير، وهو في الحالة الأولى والجماعة العملية، أعني المؤسستين الرمزيين التفتيتين المحددتين للمعلومات والمعاملات تحديداً تاريخياً مضموناً وشكلاً. وقد خصصت المقدمة للجماعة العلمية الجزء الأهم من البابين الخامس والسادس، وللجماعة العملية الجزء الأهم من البابين الثاني والثالث من المقدمة. أما الرابع فهو خاص بالشروط الوسيطة الرابطة بين الجماعتين، أعني العمران الحضري؛ وأما الأول فيتعلق بالشروط المادية (الجغرافية المكانية الاقتصادية) والرمزية الأولية (المعرفة السحرية والكهانة والتبوء) المشروطة، قبل كل شيء سواها، في وجود العمران بتشكيله البدوي المُجَدِّد للدولة والحضري الناتج منها؛ بحيث تكون تكوينية العمراني والسياسي والنظري والعلمي التاريخية تكوينية واحدة، وهي موضوع علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، بما هو العلم الشارط لعلم التاريخ والشروط به.

(٤) وطبعاً فالمستوى الأول لا يخرج عن اهتمام ابن خلدون. لكن اهتمامه به سائب، كونه يتعلق بنقد نظرية السياسي وعلمه عند الفلاسفة مناسبة لإصلاح نظرية التاريخي وعلمه. ولشرح المقصود. فبالنسبة إلى =

الثاني بإعادة النظر في الأول.

فكيف يمكن أن نحدد طبيعة الشيء الذي نطلق عليه اسم السياسي والذي هو الموضوع المعلوم في العلم العملي، خلال المرحلة التي نحاول تحديد خصائصها الإيستمولوجية، أعني مرحلة التجاوز الفلسفي والعملي في عهدي الوصل والفصل من الفلسفة العربية، بالمقارنة مع خصائصهما في الفلسفة اليونانية؟ وكيف يمكن أن نفهم شروط هذا التجاوز من خلال ما طرأ في ممارسة علم العمل ومقدمته التأسيسي الفلسفي، فنقل السياسة من الطبعية الواقعية بضريرها الأفلاطوني والأرسطي (بما هما حدًا) الأفلاطونية المحدثه، كما سنصفها، إلى الوضعية الذرية التي توسطت بضريرها^(٥) بين

= الغلاسفة، السياسي وعلمه يتعلقان بما ليس تاريخياً في الإنسانيات، لأن التاريخي من الواردات التي لا تقبل العلم؛ وهي موضوع تلكة فنية هي الفكر أو التعاطي مع الواردات (أبو نصر محمد بن محمد القاراني، تحصيل السعادة، حققه وقدم له جعفر آل ياسين (بيروت: دار الاندلس، ١٩٨١)، ص ٧٠ وما بعدها). وإذا، فهما أمران مختلفان، رغم أن السياسي يشمل كل ما يقبل العلم من الإنسانيات، أعني موضوع العلوم العملية (السياسة) بمعنى علم أنظمة الحكم، والأخلاق والاقتصاد المنزلي. لكن إذا أصبح التاريخي قابلاً للعلم وهو عين المعراني بما هو صائر في الزمان، يصبح التاريخي جامعا لما كان يُقدّم مادةً للسياسي، ولكن بمعنى لا يستثني الواردات، بل لعله لا يعترف بغيرها والسياسي (أي العلوم العملية أو ما أصبح علماً للمعران البشري) بما هو قد صار تاريخياً، هو الفعالية المنتجة لموضوعه، أعني المعمران بما هو موضوع علم جديد، هو علم المعمران ذو الأداة التاريخية، تماماً كما أصبحت الرياضيات الفعالية المنتجة لموضوعها الذي هو الطبيعة بما هو موضوع علم جديد هو علم الطبيعة ذو الأداة التجريبية. أما السياسة بمعنى علم الأنظمة السياسية والمستورة وفتيات الحكم، فهي جزء من السياسة بمعناها الأول، أعني من علم المعمران، مثلما أن الرياضة بمعنى علم الأنظمة الرمزية والنمذجة وفتيات التعبير عن الظواهر هي جزء من الرياضيات بمعناها الأول، أعني من علم الطبيعة. السياسة كفن منفصل، والرياضة كفن منفصل، جزآن من علم أوسع منهما: الأول هو علم الظواهر الخارجية بما هي معتبرة ثابتة غير تاريخية (علم البنى العامة للوجود)؛ والثاني هو علم الظواهر الخارجية بما هي معتبرة متغيرة تاريخية (علم صيرورات البنى العامة للوجود).

(٥) ما هما ضربا الوضعية الذرية؟ إنها الوضعية الإلهية حيث تتعلم القيم الذاتية للأشياء ليحل محلها الحكم التقويقي للإرادة الإلهية المشروعة (مسألة الخلاف حول التحسين والتفويض العقليين بين الإشارة والمعتزلة غير الأشعرية). وهو معنى التوقيف الشرعي والبراءة الأصلية للأشياء قبل التكيف الشرعي لها. ويحل ذلك الوضعية الذرية الانسانية، حيث يُنسب إلى الإنسان الدور نفسه، فُتدّ تعبيراته للأشياء مجزوء تحكّم محض، علته، في الأغلب، إرادة الأقوياء. وهذا هو رأي ابن خلدون كما تنبّه في الدراسة. وليس معنى ذلك أن هذا التحكم لا يقبل العلم: مضمونه (كون كذا كذا) هو الذي يُقدّم لامتناها، وغير موضوع العلم. أما آليات فهي معلومة، إنها آليات فرض إرادة القوي وآليات تقليد المطلوب للغالب (ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٣، الفصول ٥، ٢٦ و ٥٢ و الباب ٢، الفصلان ٢٣ و ٢٤)؛ وهي آليات التاريخي عامة؛ لأن التاريخي هو حصيلة هذه التحكّمات المحكومة بقانون التغالب بين القوى في المجتمع الانساني، وهو تقابل قابل للحصر القانوني، مثل الظواهر الطبيعية.

سياسي أداته المدني النفسي^(٦) والاقتصادي المنزلي^(٧)، إلى سياسي أداته الاجتماع السياسي^(٨) والاقتصاد السياسي^(٩)، وذلك من دون فصل بين العملي والنظري من حيث

(٦) النموذج النفسي لمكونات المدينة (أي المجتمع بالمصطلح الفلسفي الواقعي) ولمكونات صورته أو الدولة: الطبقات الثلاث (التي يتألف منها المجتمع) الموازية لقوى النفس الثلاث (الناتفة والغضبية والشهوانية أو الشوقية)، أفلاطون، جمهورية أفلاطون، (من III 415 أ إلى نهاية المقالة الثالثة: «التراخي بين ملكات النفس وأصناف الأمزجة وطبقات المجتمع وعلم النفس الفردي والجماعي»، و VII 544 ج) وأرسطو: أخلاق نيقوماخوس، I 1102. 13. 5 أ - 1103 أ 10 وخاصة السياسة، I 1290 IV. 4. 25 - 1291 أ 40: حيث تتم المقارنة بين وظائف المجتمع والأعضاء التي يتألف منها الحيوان وتصنيف الدساتير، مثل تصنيف الحيوانات بتأليف هذه الأعضاء الضرورية الممكنة مع المقارنة بالنفس. من هنا منهجية التاريخ الطبيعي (وأعضاء المجتمع هنا هي الفئات الضرورية التي يتألف منها المجتمع). والفرق الوحيد بين الفيلسوفين هو في معيارية النموذج في حالة أفلاطون وضرورة تعبير الموجود بحكمه، وعدم معيارية النموذج في حالة أرسطو والقبول بالموجود. ولكن كلاهما يرى أن السياسي ليس وليد التاريخ الذي جمعه يكون ما كان، بل هو وليد طبائع الخلقي والمدني، الثابتة ثابت الأنواع في التاريخ الطبيعي (السوفسطائي كذلك يستعمل نموذج تصنيف الحيوانات).

(٧) الاقتصادي المنزلي وبه يبدأ أرسطو كتاب السياسة، مباشرة بعد تحديد الطابع الطبيعي للوجود السياسي للإنسان (بداية من 1253. 3. 1 ب إلى نهاية المقالة الأولى)، وكذلك أفلاطون نظرية التعاون. ولكن، في هذه الحالة كذلك، تقديم الدولة على مكوناتها يجعل النموذج الأفلاطوني ينتهي إلى ضرورة إزالة المنزل (وشرطه الزوجة والملكية الخصوصية)، وكذلك النفس ليكون المنزل والنفس هما الدولة حيث تتم المطابقة بين النموذج والموضوع المُتَّفَقَ له: الدولة هي التي تُصَبِّح نفساً (طبقاتها كملكات النفس) ومنزلاً (تعاونها كعناون المنزل). وكلاهما يعتبر المجتمع على نموذج المنزل، أعني التعاون الذي هو طبيعي؛ ولكن أحدهما ينفي استقلال الوسائط لتحقيق الوحدة المطلقة، والثاني يحافظ عليها حفاظاً على الوحدة العضوية للدولة.

(٨) وهذا هو المقابل المطلق للنموذج النفسي المذكور في التعليق السادس (ويبدو أفلاطون، في محاولته لتحديد مفهوم العدالة، مقدماً الاجتماعي والسياسي على النفسي والطبيعي؛ لكن التقديم ليس إلا لتكبير كما نفعل بالجهر، وليس بمعنى أن النفس تستمد بنيتها من الاجتماعي والسياسي؛ إذ حتى العالم، فإنه عنده خاضع لبنية نفس العالم التي لها عين بنية نفس الإنسان! كما إن تعدد الفئات وتجاوز الثلاثة عند أرسطو في المرجع المشار إليه، ليس إلا من جنس تعدد ملكات النفس أو أعضاء الحيوان الضرورية، كما قال هو نفسه، وليس دالاً على التخلّص من النموذج النفسي. والعلة واضحة في الحالتين، إذ لا بد من أن يكون النموذج مستمداً من الطبيعة عندهما لعدم اعترافهما بكون السياسي والاجتماعي حصيلة تاريخية غير مسبقة بشكل تقتضيه الطبيعة، حتى وإن كانت سنتهي إلى ما يشبه الشكل الطبيعي الذي يفسر بالتراجع على أنه كان الغاية قبل حصوله وإليه كان المآل!، لأنه يعتبر الاجتماعي التاريخي متقدماً على النفسي ومحدداً أشكاله، عوض أن يكون محدداً به.

(٩) وهذا هو المقابل المطلق لنموذج الاقتصادي المنزلي المذكور في التعليق السابع. فمسمى أفلاطون إلى جعل المجتمع بكامله منزلاً: للملكية الجماعية وتوزيع العمل بإطلاق في أسرة واحدة هي المدينة، أفلاطون، جمهورية أفلاطون، V 462 ب، أو مسمى أرسطو للحفاظ على المنزل، واعتبار المجتمع منزل المنازل لا يغيران من الأمر شيئاً، إذ إن الاقتصاد يعتبر من حيث وظيفته التعاونية، وخاصة والخلاف هو حول أيهما أفضل لتحقيق غايات التعاون. أما الاقتصاد السياسي فإنه لا يعتبر التعاون غاية طبيعية للاقتصاد، بل التعاون ليس إلا مجرد وسيلة للانتاج بلدي أن سد الحاجات التعاونية ليس هو المحدد للانتاج والقيم، بل العكس. فالتعاون وسيلة لاستغلال الأقوى للأضعف ومعوّنة للأضعف للأقوى (بخلاف الأسرة، حيث يكون الأقوى في خدمة الأضعف). وبهذا=

ويقتضي تحديد ما طرأ أن ندرس للمقابلة بين الواقعية والذرية السياسية، ومن ثم الفرق بين الطبيعة الطبيعية والطبيعة الوضعية للسياسي، نستخرج منطق الاكتشاف السياسي في كل منهما، والمراحل الوسيطة الواجبة حتى تتم النقلة من الأولى (الواقعية السياسية) إلى الثانية (الذرية السياسية)، وهي مراحل حدثت خلال العصر العربي من علم العمل السياسي ومابعده، وخاصة قبل الانفجار تأسيماً، وبعده تحقيقاً^(١١).

أولاً: الواقعية العملية عند أفلاطون وأرسطو

لقد حكم تحديد الفكر اليوناني (كما برز في فلسفته الكبيرين) لطبيعة السياسي المجال الذي جعل هذا التحديد يكون جواباً عن سؤال واحد ذي وجهين: أكسيولوجي، وهو السؤال عن طبيعة العلاقة بين السياسي والخلقي الإنساني ببعديه الصوري والمادي، وابستولوجي وهو السؤال عن طبيعة العلاقة بين السياسي والعلمي ببعديه العقلي والحسي، وذلك على الأقل في أكثر الفلسفات تمثيلاً لهذا الفكر، أعني حذّي الأفلاطونية المحدثة اللذين تراوح بينهما الفكر الفلسفي العربي، بوصفهما غايتين سعى إلى إدراكهما، كما وصفنا في القسم الأول. وقد تعيّن الجواب الأفلاطوني والأرسطي على هذا السؤال تعيّن جعله يكون واقعياً وجوباً، إما بمعنى واقعية القيم المفارقة، أو بمعنى واقعية القيم المخالفة، وذلك بحكم طبيعة الموضوع الذي حُدّد السياسي بالإضافة إليه: أعني الموضوع الخلقي الإنساني بما هو ظاهرة طبيعية لاتاريخية.

ورغم أن الواقعية القيمية المفارقة تبدو، بالإضافة إلى السياسي، مغايرة تمام المغايرة

=المعنى فالاقتصاد السياسي هو الذي يحدد شكل الاقتصاد المنزلي الذي يكون عبودياً (كالذي درسه أرسطو) أو تعاونياً كالذي قد ينتهي إليه في الغاية. فلا شيء يثبت أن الاجتماع هو من أجل التعاون على سد الحاجات فلعلة من أجل التعاون على تكوين الثروات، ومن ثم على منع سد الحاجات. إلا على الأقوياء، اذا سلمنا بأن علة الاجتماع التعاون. والغالب أنه غير معلول به، لأنه لو كان معلولاً به لحصل غيره الذي هو أفضل منه، أعني عدم الاجتماع للمعنى عن الحاجة إلى الاتسام، وإلى المزامعة. لكن الاجتماع يشمل غير الإنسان، وهو إذاً غير معلول بخاصة إنسانية هي التعاون المقصود: لذلك يمتدحه ابن خلدون محتاجاً إلى الأرقام عليه. وما كان الأمر يكون كذلك لو كان طبيعياً بالمعنى الذي يعنيه الفلاسفة (انظر التحليلات اللاحقة في الفصل السادس).

(١٠) عدم الفصل بين النظري والعلمي من حيث العلمية؛ فكلاهما، اذا كانا علماً، لا بد وأن يكونا نموذجاً نظرياً خاضعاً للامتحان التجريبي (الأول)، والتاريخي (الثاني): والأ نهر مجرد تخمينات لا علمية فيها. (١١) وذلك لأن مناقشة النظريات الفلسفية ومحاولة تحقيقها قد تنمنا بداية من الرابع، وفتشنا في الخامس، واتبعنا بانتهاه القول بهما بعد هذا القشل. ولعل ذلك هو السر في غياب الفلسفة العملية في: ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦.

للواقعية القيمية المحايثة (التقابل بين أفلاطون وأرسطو في طبيعة السياسي)، فإن مجال تحديد السياسي بالإضافة إلى الخلقي يبقى واحداً، عند أفلاطون وأرسطو، فكلاهما يحدده بما ينسبه إليه من حضور في الخلقي؛ ومن ثم فهما يعترفان للسياسي بالواقعية، أعني بالوجود والقيام الذاتي المتجاوز للتراكب التاريخي بل والمتعالي عليه. فسواء اعتبره أفلاطون من حيث دوره في بنية مُثُل القيم (السياسي المثالي بالإضافة إلى القيم بما هي قيم الخلقي المفارقة)^(١٢)، أو من حيث دوره في بنية المظاهر الخلقية الحادثة فعلاً في التاريخ (السياسي الوسيط بالإضافة إلى الظواهر التي على علم السياسة، بما هو فن، إنقاذها في فهمه المظاهر الحاصلة من الخلقي)^(١٣)، فإنه يبقى دائماً ذا وجود واقعي لا يُرَدُّ إلى مجرد اختراع إنساني يفعله عوض الانفعال به. وهو إذاً موجود خارج الذهن الإنساني، إما بإطلاق (السياسي المثالي)، أو بالإضافة إلى المادة الخلقية (السياسي الوسيط). إنه إذاً فاعل في الذهن من خارج، مثل أي موجود طبيعي ذي قيام ذاتي.

وإذا كان أرسطو ينفي النوع الأول من السياسي لنفيه القيم المفارقة، فهو يسلم بالنوع الثاني (الذي هو الوحيد عنده) ويعتبره موجوداً بالقوة في الموجود الخلقي الطبيعي (أي الإنسان مدني بالطبع)، كونه البنية المجردة لصورته المادية^(١٤). وإذا فالفرق الوحيد بين أفلاطون وأرسطو، في المسألة السياسية لا يتعلق بواقعية السياسي، بل بنوع علاقته بالخلقي: هل هو بنية صورته المحددة لمثاله المفارق، أم هو بنية مادته المحددة لصورته المحايثة (علماً أن الصورة والمادة كل منهما أمر واقعي قائم بالذات، وليس للذهن الإنساني أي دور في وجوده - حاشا علمه التقبلي - لأنه ليس أمراً مخترعاً أو وضعياً)، وذلك هو المعنى الحقيقي للواقعية الخلقية التي يشترك فيها الفيلسوفان^(١٥).

(١٢) وهو مدلول الجمهورية وضرورة الخروج من الكهف والعودة إليه لسياسة المدينة: أفلاطون، المصدر نفسه، 520. VII ب وما بعدها.

(١٣) وهو مدلول التواضيس، بما هي محاولة للاتقارب من الواقع السياسي، وتنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية، باعتبار الحاصل أو ما يقرب منه قدر الإمكان: التواضيس، المقالة الخامسة، ص 739 أ وما بعدها.

(١٤) أرسطو، السياسة، 2. I 1253. 2 أ 17 - 2.

(١٥) لذلك فهما يعتبران الخلقي متقدماً على السياسي، بل هو شرطه، بل إن السياسي وسيلة إليه، وذلك بمعنى السياسي، وليس نتيجة تابعة للسياسي:

١ - الوجود الاجتماعي وسيلة لتحقيق شروط الحياة الخلقية، أي تحقيق الإنسان ذاتاً وغايات (أفعاله الخاصة) والسعادة والعدالة والحرية (أرسطو: أخلاق نيقوماخوس، 1094 أ 1 - 10، و السياسة، 2. I 1253. 35). والفضيلة أو الغاية والفضيلة والعدالة بالنسبة إلى الإنسان (الجماعة، خاصة، حتى وإن كان على حساب الفرد بخلاف أرسطو): وهذا هو معنى وجوب التضحية (من أجل الجماعة) المطلوبة من الفيلسوف وحرس الدولة والمصلحة العامة عامة (أفلاطون).

٢ - سبط الدولة الساعية إلى تحقيق ذلك، وتنظيم المجتمع بصورة تجعله يحقق ذلك بتنظيم التربية والسلطة والحياة الاقتصادية والخلقية.

ويمكن أن نبرز ذلك بوضوح تام من خلال تحديد دور علم السياسة الخالص (نظرية الدولة ومؤسساتها ووظائفها) وعلم السياسة المطبق (وصف النظم الموجودة في التاريخ اليوناني)، كون ذلك يجمع بين بعدي المسألة الأكسيولوجي (العلاقة بالخلقي ببعديه صورة ومادة) والإيستمولوجي (العلاقة بالعلمي ببعديه العقلي والحسي) عند كلا الفيلسوفين. فافلاطون لا يعتبر الحاصل من الظاهرات الخلقية موضوعاً لعلم السياسة، حتى ولو انتسب هذا الحاصل إلى أكثر الظاهرات الخلقية انتظاماً، كما في النظم الدستورية والعادات الخلقية^(١٦). وذلك لسببين: أولهما لأن الحاصل من الظاهرات الخلقية لا يطابق حقيقتها التي لا يدركها إلا العقل، أعني السياسي المثالي؛ والثاني لأن تمام الحاصل من السياسي في التاريخ - أي ما ندركه بالملاحظة التاريخية للسياسي - مهما كان منتظماً فهو دائماً دون المعقول السياسي المثالي. والنسبة بينهما كنسبة بين معقول الخلقى وتحقيقه في إحدى المدن التاريخية، بحيث إن الظاهرات الدستورية التاريخية، مثلاً، رغم ما تتسم به من انتظام في المدن اليونانية، تبقى دائماً دون حقيقة تتجاوزها هي المعقول السياسي المطلق التمام والانتظام، والذي هو جوهرها الحقيقي الذي لا يمكن أن يُستمد من ملاحظة الحاصل من السياسي في التاريخ، حتى وإن سلّمنا بأن وظيفة علم السياسة التطبيقي قد تكون إنقاذ الظاهرات في السياسي الحاصل وتفسيرها^(١٧).

أما أرسطو فإنه، رغم موافقته على الوجود الموضوعي للسياسي وقيامه الذاتي (مع فارق اعتباره بنية مادة صورة الوجود الخلقى عوضاً من اعتبار أفلاطون له بنية مثال صورته)، فإنه يُمَدُّ الحاصل من الظاهرات الخلقية الموضوع الحقيقي لعلم السياسة التطبيقي، خصوصاً إذا تميز هذا الحاصل بالانتظام والتمام، كما هو الشأن بالنسبة إلى الدساتير الحاصلة^(١٨). ومعنى ذلك أن النظريات السياسية المستمدة من ملاحظة الحاصل من الظاهرات الخلقية ليست

(١٦) كما يبدو ذلك من خلال الوصف الوارد في المقتاتين VIII و IX من: جمهورية أفلاطون، حيث إن الوضعيات الموصوفة والمعتبرة مرضية كلها وضعيات حاصلة فعلاً، ولكنها لا تُمد من موضوعات السياسة إلا بمعنى كون المرض من موضوعات الطب بالقصد الثاني لأن موضوعه بالقصد الأول هو الصحة. والقياس بالطب هو علة التحديد الخاطئ لطبيعة السياسي؛ فإذا كان الحاصل من السياسي مرضياً (المصدر نفسه) المقتاتين VIII و IX) بالمقارنة مع الواجب، فكأننا جعلنا من الصحة أمراً واجباً غير حاصل واعتبرنا جميع الحالات الصحية الحاصلة بالقياس إليه حالات مرضية ما دام لا واحد منها خالياً من بعض العيوب.

(١٧) كما هو الشأن في المقتاتين VIII و IX من: المصدر نفسه فهاتان المقتاتان، لو نُزِع عنهما الطابع المعيارى ولم نعتبرهما متصفانه مرضياً، لكاتنا من أعمق الدراسات الاجتماعية والنفسية لآليات السياسة والاجتماع النفسية والاقتصادية حيث تُستعمل مفهومات قريبة من الصراع الطبقي وعلم النفس الاجتماعي لتحليل الظاهرات السياسية والاجتماعية. لكن ذلك لا يُمد من علم السياسة بما هو علم معياري محدد لما يجب أن تكون عليه المدينة.

(١٨) أرسطو، أخلاق نيقوماخوس، X، 1180. ب 28 - 1181 ب 23.

مجرد تقنيات وحيل لإنقاذ هذه الظواهرات بالقياس إلى علم سياسي موضوعه السياسي المثالي، بل هي عين الحقيقة بالنسبة إليها. وليست الظواهرات السياسية الخالصة، فضلاً عن التطبيقية، إلا الخصائص المجردة من الظواهرات الخلقية الحاصلة فعلاً، إذا أردنا أن يكون لها وجود فعلي، وإلا فهي مجرد تصورات ذهنية وهمية لا وجود لها ولا قيام لها بذاتها. وكونها تلك الخصائص غير المفارقة هو قيامها الفعلي، وتفريقها بالعقل - المفارقة المنطقية - عن موضوعها الذي تقوم به، هو الذي بالإضافة إليه تُعتبر بالقوة مفارقة: كونها مفارقة هو الذي هو بالقوة وليس كونها ذات وجود ذاتي.

وإذاً فالخاصل من الظواهرات الخلقية هو موضوع علم السياسة التطبيقي لما فيها من انتظام، حتى وإن سلّمنا بتفاضل بعضها عن بعض، إذ إن انتظام الظواهرات السياسية لدى الشعوب المتحضرة (الديستاتير اليونانية) أتمّ من الظواهرات السياسية عند الشعوب البربرية (وتلك هي علة المقابلة بين العالمين المتحضر والبربري الموازية للمقابلة الافلاطونية بين المدائن الفاضلة والمدائن غير الفاضلة)^(١٩). لكن ما هو سياسي في الظواهرات الخلقية - أعني بنية مادتها بما هي شروط استعدها لتقبل صورتها وكونها بخصائص معينة تجعلها مؤهلة لصورة معينة - لا يمكن أن يكون وحده موضوعاً لعلمها، لأن الشروط المادية لقيام القيم الخلقية غير كافية. لذلك لا يكفي، في علم السياسة التطبيقي - علم التنظيم السياسي لأمة من الأمم الموجودة فعلاً في التاريخ - وضع النظريات السياسية العامة ليكون هذا العلم علمياً، بل لا بد من الاستناد إلى الملاحظة، حتى تكون هذه النظريات علماً للخصائص السياسية الحقيقية للظواهرات الخلقية معينة، وذلك لعتين:

١ - لأن ما هو سياسي في الخلق ليس سياسياً عاماً بل هو مقيد ببعض الخصائص المحددة التي لا بد من أن يضبطها عالم السياسية، ليتمكن من تعيين القوانين السياسية العامة تعييناً يجعلها قابلةً للانطباق على هذه الحالة الخاصة، بحيث لا بد لها من استمداد القيم المعينة من الملاحظة^(٢٠).

(١٩) القطيعة بين المدينة الفاضلة أو الدولة المثال التي من جنس الجمهورية وجميع المدن الحاصلة في التاريخ لا تغير لها عند أرسطو. ولكن لأرسطو قطعة في العمل من جنس القطيعة التي عنده في النظر: فالمقابلة بين ما فوق القصر وما دونه في الطبيعة والعلوم النظرية لها ما يماثلها في السياسة والعلوم العملية، وهي المقابلة بين السياسي (أي بمعنى المدني) ذي الشكل الدستوري السليم (الملكية والأرستقراطية والجمهورية) والسياسي (أي بمعنى المدني) ذي الشكل الدستوري غير السليم أو المنحرف عن الثلاثة الأولى (الاستبدادية، الأنغاريكية والديمقراطية). (أرسطو، السياسة، 7. III). وهو تصنيف لطّف في ما بعد، فُسط يارجاعه إلى الوحدة، ثم أعيد فيه النظر وغُقد، بل وانتهى إلى تصنيف شبيه بالتصنيف الموجود في التاريخ الطبيعي. وهذا هو الذي انتهى إليه أرسطو في مقابلة لهذه الأشكال الطبيعية مع الدولة المثالية التي هي الارستقراطية، أو حكم الأفاضل: أرسطو، السياسة، IV. 4. 1290. ب 25 - 1291 أ 40.

(٢٠) أرسطو، أخلاق نيقوماخوس، X. 1181. أ 8 وما بعدها.

٢ - لأن الخلقي له بعض الخاصيات التي لا ترتد إلى السياسي، وهي التي يحكمها تكون الظاهرات الخلقية شيئاً آخر غير السياسي. وهذه الخاصيات التي لا ترجع إلى السياسي والتي يتميز بها الخلقي، بما هو خلقي، هي التي لولاهما لاستغنى عالم السياسة عن الحاجة إلى الملاحظة للحاصل من الظاهرات الخلقية في علمه العملي: كاختلاف طبائع البشر وخصايص الشعوب وظروف الاجتماع... الخ.

ولكن، رغم هذا الاختلاف الجوهرى حول طبيعة العلاقة الرابطة بين الخلقي والسياسي كما يبرزها دور علم السياسي الخالص في علم السياسي المطبق، فإن أفلاطون وأرسطو يتفقان على أمرين يجعلان الواقعية السياسية تتحدّد بالإضافة إلى الخلقي (وهو ما يُفهمنا أمراً عجباً في تاريخ الفلسفة العربية، أعني كون المشائين أرسطيين في النظر وأفلاطونيين في العمل)^(٢١). أولهما هو الوجود الخارجي للسياسي وقيامه في الخلقي (قيام الرياضي في الطبيعي) في صورته المثالية عند الأول، وفي صورته المادية عند الثاني. وثانيهما هو التسليم بأن السياسي ليس من مخترعات العقل الإنساني التاريخية كأداة ذريعة إما لذاتها (السياسي الخالص) أو بما هي مطبقة على الموضوع الخلقي (السياسي المطبق). ذلك أن اعتبار أرسطو السياسي بنية لمادة الموجود الخلقي لا ينفي عنه الوجود الذاتي، كون بنية المادة (أو الصورة بالقوة) ليست أمراً ذهنياً يخترعه الإنسان، بل هي الممكن الذي لا بد واقع عند توفر شروطه: بحيث صارت نسبة أخلاق نيقوماخوس إلى السياسة كنسبة السماع الطبيعي إلى مابعد الطبيعة. لذلك كانت الخصائص السياسية العامة، بما هي الشروط المادية للموجود الخلقي، موضوع أخلاق نيقوماخوس الرئيسي^(٢٢)، أعني شروط المعاشرة والتعايش والتعاون

(٢١) ولعل أفضل الأمثلة هو الفارابي الذي هو أرسطي أو يميل إلى الأرسطية في نظرية العلم النظري. ولكن نظرية العلم العملي عنده تميل إلى الأفلاطونية. والمعلّة أصبحت الآن بيّنة: فإذا اشترك أفلاطون وأرسطو في الواقعية السياسية واختلفا فقط في طبيعة ما يتعلق به السياسي من الخلقي (صورته المثالية أو صورته المادية)، وكانت الصورة المادية كما وصفها أرسطو معدومة الوجود في غير المجتمعات اليونانية، أعني الدساتير والنظم التي يعثرها أرسطو غير منحرفة، فإنها ستكون عند الفارابي هي بدورها مثالية من جنس المدينة الفاضلة، بحيث إن نسبتهما إلى النظام السياسي العربي كنسبة أنماط الشعر التي وصفها أرسطو إلى الشعر العربي، فإما أنها تُعتبر خاصة باليونان، أو تعتبر من جنس المدينة الفاضلة، فتعود للمقابلة إلى بساطتها: الحاصل المفروض، والمعدوم المرغوب فيه. (٢٢) وهذه النسبة شكلية ومضمونة:

- فشكلاً: يبدأ أخلاق نيقوماخوس بالسياسة وينتهي بها. فهو يبدأ بمسألة الغايات الإنسانية ويحدد الدور السيد لعلم السياسة المحدد غاية الغايات، وينتهي بتحديد منطلق علم السياسة وموضوعه الرئيسي، بحكم دوره في تحقيق الحياة الخلقية (أرسطو، أخلاق نيقوماخوس، I، 1 و X، 10). وذلك تماماً كما هو الشأن بالنسبة إلى علاقة السماع الطبيعي بالميتافيزيقا. يبدأ بالتساؤل عن المبادئ الطبيعية بما هي مسألة ميتافيزيقية مؤسسة لعلم الطبيعة وينتهي بالمحرك الأول (السماع I و II والسماع VIII). وكلاهما موضوع مابعد الطبيعة. - ومضموناً: السماع يحدد المبادئ العامة لعلم الطبيعة، وخاصة المبادئ الرياضية المتعلقة بالمكان والزمان =

والتواصل بما فيها مما لا يُرَدُّ إلى السياسي، وهو ما إذا طُرح بالتجريد أبقي على السياسي الخالص (ويكون بعدم التجريد سياسياً تطبيقياً). وإذا فعند أرسطو، كما هو الشأن عند أفلاطون، كل أمر سياسي تتصوره ليس هو من اختراع العقل الإنساني ووضعه (فما يُرَدُّ إلى العقل الإنساني هو فصله عن الخلق)؛ بل هو ذو أساس حقيقي في الوجود الخلقى في ذاته، سواء كان ذلك في صورته المثالية (أفلاطون) أو في مادته الحاصلة (أرسطو)، مما يجعل هذا الاختلاف الذي بلغ حدَّ التناقض يبقى دائماً في حدود الواقعية السياسية^(٢٣).

وحصيلة القول إن السياسي هو البنية الصورية المثالية الحقيقية للموجود الخلقى (أفلاطون)، أو البنية المادية المجردة الحقيقية للموجود الخلقى (أرسطو)؛ وهي بنية يدركها العقل الإنساني إدراكً انفعالي لا إدراكً فَعْلَ، كما هو الشأن بالنسبة إلى أي موجود خارجي قائم الذات، ولا يمكن اعتبارها مخترعات ذرية يدعيها الإنسان نماذج لتصوير فرضياته حول الظواهر الخلقية الإنسانية التي يسعى إلى تمثيلها (والتي هي في ذاتها، من حيث هي قد وجدت بعد أن لم تكن، لا تُرَدُّ إلى ذرائع علمها وعملها). ورغم تسليم أرسطو بالقدرة التجريدية للعقل الإنساني، فإنه لا يعتبر هذه القدرة قدرةً مخترعةً للمجذولات، بل هي فقط فاصلة فصلاً منطقياً لبعض الخصائص القيمة للموجودات الخلقية، مثهماً أفلاطون، لا بالواقعية التي يشاركه فيها، بل باستنتاج الفصل الأكسيولوجي من الفصل المنطقي، وتصيير المفارقة المنطقية مفارقة أكسيولوجية في العمل نظيراً لتصيير المفارقة المنطقية مفارقة أنطولوجية في النظر!

ثانياً: الذرية السياسية والتاريخية

وقد وصفنا هذه الواقعية الأفلاطونية والأرسطية الموحدة لطبيعة السياسي عندهما، رغم تعارضهما حول طبيعة علاقته بالخلق، لكي تتمكن من تمييزها من الذرية المناسبة لها بالسلب في السياسيات المتجاوزة لهما، كما تحدت في الفلسفة المعاصرة، وضعاً للحديث اللذين سيتوسط بينهما «الأمر» - الذي - طراه في الفلسفة العربية والذي سنصفه وصفاً إستمولوجياً يساعد على فهم عدم التلاؤم بين الممارسة العملية ومقدّمها التأسيسي، أعني

= والحركة والخلاء والملاء، والصيغ الرياضية للمحاذاة، والجوار، والفعل والانفعال بين القوى. وأخلاق يقومهاخوس يحدد الفضاء الخلقى والعلاقات، والفضائل الخلقية، والعقلية، وقيم الاشتراك في الوجود الاجتماعي، وخاصة قيمة العدالة بمعانيها التوزيعية والقضائية، وهي إذاً الشروط السياسية للحياة الخلقية كما كانت الأولى الشروط الرياضية للطبيعة. فتكون نسبة الخلقى إلى السياسي كنسبة الطبيعي إلى الرياضي.

(٢٣) أي في حدود تأسيس السياسي بمعنى (العملي عامة أي الوجود الاجتماعي السياسي للإنسان والتنظيمي المحكم أي السياسة كفنٍّ حكم) على أمر متقدم عليه وذو أصل طبيعي هو بنية النفس كماهية وخاصياتها الخلقية، باعتبار ذلك ليس حصيلة تاريخية، بل حقيقة طبيعية: الطبيعة الإنسانية nature humaine.

عدم التلازم (بين علم السياسة وما بعده والممارسة السياسية) الذي جعل محاولة ابن خلدون تصبح أمراً ممكناً^(٢٤). إذاً مقابلة الذريعي للواقعي هي المقابلة التي تتحدد منزلة الكائن العملي بالإضافة إلى الموجود الخلفي. فالأول، التصور الذريعي، يعتبره مجردة اختراع وذريعة لعمل الموجود الخلفي، أي للتعامل معه فعلاً وفهماً في التاريخ. والثاني، التصور الواقعي، يعتبره عين طبيعة الموجود الخلفي الموجود بذاته، وليس مجرد ذريعة تطلّراً وتتكون خلال التاريخ. لذلك يؤول الموقف الأول إلى اعتبار العمل مجرد محاولات لإيجاد الموجود الخلفي وعلمه. وهي محاولات لا توصف بالخير أو بالشر، بل بالجدوى أو بعدمها في تحقيق الممول وعلمه. ويؤول الثاني إلى اعتبار العمل مترواحاً بين الخير والشر، وهو، إذا كان خيراً، كان عين قيم الأشياء، حتى وإن لم يحصل في التاريخ؛ وإذا كان شراً فهو مجرد وهم حتى عند حصوله. ولما كان الفصل بين المطابق وعدمه يأتي دائماً بعدياً، فإن ادعاء المطابقة أو عدمها قليلاً يتحول إلى موقف معكوس يجعل من هذا العلم العملي معياراً للمعمول: وهو المقصود

(٢٤) علم السياسة - وفيغيد، بمنظار الفلسفة الواقعية، معنيين: فهو علم الظاهرة العملية عامة، أي الاجتماع الإنساني بما هو مادة للسياسي بمعناه الثاني، وهو علم المؤسسات السياسية التي ينتظم بها الحكم والسلطة، والتي تشمل جلّ وجوه السياسي بمعناه الأول - ليس ملائماً للسياسي بمعنى ذلك، كما تتحدد في التاريخ العربي: عودة من السياسي بمعناه الثاني إلى السياسي بمعناه الأول، خصوصاً بالنسبة إلى من ينفي عن المعنى الأول الواقعية والطبيعية، ويعتبر الظاهرة العمرانية هي بدورها ظاهرة تاريخية، مثل ظاهرة الحكم والسلطة. فهي طرأت بعد أن لم تكن وتطورت بحكم ظروفها الطبيعية والمناخية والمعضية (البنية العضوية والنفسية والفكرية)، وخصوصاً بحكم فعلها في ذاتها، وفي ظروفها، وهو فعل محقق لضري العمران البدوي والحضري ولشروط الانتقال من الأول إلى الثاني أو الدولة، بحيث إن الخلفي والغايات الإنسانية تالية عن الاجتماع، وليست متقدمة عليه، حتى بمعنى تقدم الغاية على إنجازها، إلا إذا نظر إليه نظرة تراجعية. لذلك خلت المقدمة من إخضاع السياسي، بالمعنيين، إلى غايات خلقية متعالية عليه تعالي التقدم أو العاقبة: بل إن آليات الصراع فيه هي التي تجعل القوي يفرض شرعية للجميع، وينظم المجتمع بحكم ما يريد، وفي حدود ما يوفر لتلك الإرادة شروط البقاء. وهو ما يولد الحاجة إلى السياسة بمعنى ثالث شبيه بالمعنى الفلسفي، أعني محاولة تبريد الصراع من أجل السلطة (ابن خلدون وضرورة التخلص من الاستبداد إلى العصبية فقط كونها تفضي إلى الهرج: (ابن خلدون المقدمة، الباب ٣، الفصل ٢٥: وفي معنى الخلافة والإمامة): ولما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر [المعنى الأول للسياسي]، ومقتضاه التغلب والقهر للذات هما من آثار الغضب والحويانية كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم، لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طرقهم من أغراض وشهوات، ويختلف ذلك باختلاف المقاصد بين الخلف والسلف فمنهم فتمس طاعته [المعنى الثاني للسياسي]: وهو فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة، ويتقادون إلى أحكامها [المعنى الثالث للسياسة: أي السياسة بمعنى الحكم والسلطة الخاضعة لقوانين سياسية]، كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم، وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستب أمرها ولا يتم استيلائها، ص ٣٣٦ - ٣٣٧. وحتى هذا النوع من السياسة فهو غير المعنى الفلسفي الثاني، أعني السياسة بمعنى القوانين العقلية الحكمية للمدينة الفاضلة: كونه ذريعة وليس طبيعة.

بالموقف الواقعي في العلم العملي، بما هو مصدر كل الميتاتاريخيات الموحدة بين الوجود الأكسيولوجي والعلم العملي، حصراً للأول في الثاني عند توفر الشروط الخلقية التي يولي لها الفلاسفة منزلة معيارية. وإذا فالمقابلة بين الواقعية والذريعية العمليتين هي مقابلة بين الخلقى الواقعي والخلقى الذريعي، العمل المنفعل بقيم متقدمة الوجود عليه، والعمل العامل لها والمتقدم عليها.

وفعلاً فالسياسي يمكن أن يُعتبر مجرد أداة عملية من اختراع العقل الإنساني، إما اختراعاً حراً بإطلاق تَضَعُهُ نظريّة العمل (ويناسب بالسلب الواقعية الأفلاطونية)، أو اختراعاً مُقَيَّدًا بموضوع معيّن (ويناسب بالسلب الواقعية الأرسطية). فيكون السياسي نشاطاً إبداعياً للقيم، ويكون علمه إما نموذجاً رمزية خالصة، أو نموذجاً رمزية مطبقة على موضوع معين؛ ويكون علمه، في الحالة الأولى، هو هذا النشاط الإستمولوجي الخالص، وعلم علمه تاريخاً خالصاً؛ أو يكون علمه، في الحالة الثانية، هذا النشاط العلمي المُقَيَّد، وعلم علمه تاريخاً مطبقاً. وعندئذ يزول الانفصال بين علم السياسة وعلم التاريخ، من حيث الموضوع، لزوال الفرق بين السياسي والتاريخي من حيث الطبيعة، بعد إدراك علة الفصل بينهما الراجعة إلى الخلط بين السياسي وموضوعاته الأولى التي صيغت بالإضافة إليها، وبين التاريخي وموضوعاته الأولى التي صيغت بالإضافة إليها، في المرحلة اليونانية من تاريخ الفكر الإنساني.

فيذا لم نعتبر السياسي أمراً خلقياً مُعْطَى ينفعل به العقل ليدركه، بل هو يفعل له ليدركه، أو هو إدراكه فعله المنشيء للأدوات العملية، رمزياً أو فعلياً بما هي نماذج كلية وأدوات إدراكٍ عمليٍّ ممكن، كان هذا الإبداع ذا درجتين:

- إما إبداعاً حراً بإطلاق، كما هو الشأن في الإبداع الجمالي (والإبداع الإلهي كمفهوم ليس هو إلا صورة مطلقة منه): وهذا لا يكون إلا الإبداع العملي الخالص في الرموز النمذجة للظاهرة السياسية.

- أو إبداعاً مقيداً بوظيفة النمذجة التقييمية لموضوع معين هو الظاهرة التي يُراد تقويمها به: وهذا يكون إبداعاً عملياً مطبقاً إما في الرموز أو في الوجود السياسي التاريخي.

والإبداع في الحالة الأولى إبداع للممكن العقلي العملي بإطلاق، وهو عيّن علمه بما هو علم اللامتنع عقلياً في العمل، أعني اللامتناقض، أي ما يقبل الوجود الإمكاناني المشترك (وهو معنى عدم التناقض العملي). أما في الحالة الثانية فيكون هو هو، بالإضافة شرط المطابقة مع خصائص ظاهرة معيّنة هي الظاهرة التي يراد تقويمها بالقياس إليه إما علماً أو فعلاً^(٢٥).

(٢٥) ويعني هذا أن علم السياسة لا يمكن أن يكون من جنس ما يتصوره الفلاسفة لأنه يجب أن يكون من جنس المباشرة السياسية المستندة إلى علم السياسي. لذلك يتحدث ابن خلدون عن بُعد العلماء عن السياسة، =

وإذا أمكن أن نقيس العمل الأول على الإنشاء الجمالي والإبداع الخيالي، الذي يعلم أنه كذلك، ولا يدعي أن إبداعه هو قيم موضوعية للأشياء (مع العلم بأن المبدع الجمالي ليس من يجهل المادة التي يدع فيها وشروط الإبداع العلمية)^(٢٦)، فإن العمل الثاني يمكن أن يقاس على عملية الترجمة بين لغتين إحداهما نفترضها معطاة أو موجودة، وإن لم تكن نعلمها مسبقاً، وهي قيم الظاهرة التي نبحث لها عن نموذج لتقريبها، والأخرى نضعها بالتدريج لتكون تعبيراً عن هذا النموذج أو اللغة التي سنترجم إليها قيم الظاهرة المفروضة ذات قيم ذاتية حصلت بعد^(٢٧).

ومعنى ذلك أن عالم العمل يكون، في الحالة الأولى، كالأديب الذي يؤلف رواية بلغة دائمة الوضع، مضيفاً إليها ما لم يضعه من سبقه من الأدباء، أو بابتداع لغة لم يسبق إليها لتأليف روايته (ومن هذا الجنس جمهورية أفلاطون، لو لم يكن صاحبها يظنها علماً لما هو موجود في ذاته لا إبداعاً لما هو ممكن عملياً، وكذلك جميع التصورات الخيالية للمجتمع الفاضل. بل إن كل الإبداعات الأدبية هي من هذا الجنس، وخصوصاً ما يكون منها رواية لحياة جماعية ممكنة خيالياً، وقابلة عقلاً للتصديق - ولم يتخلص الأدب من معيار القابلية للتصديق إلا بفضل الفصل بين الإبداع الجمالي الحر بإطلاق حتى من معيار الاشتراك في الإمكان العملي عقلاً والإبداع الأدبي الخاضع لهذا المعيار والذي يكاد يكون تاريخياً لمسكن الحصول قياساً على التاريخ الحاصل)^(٢٨). وهو في الحالة الثانية كالترجم الذي يترجم رواية فرضية لغتها لتحديد خلال الترجمة إلى لغة يحددها هي بدورها، أو يستمر بعضها من

= إذا كانوا كما وصفهم، أعني من جنس أصحاب الواقعية التي نصف. وستعرض إلى هذا الوصف لاحقاً من خلال تحليل حكم ابن خلدون في العلماء وسلوكهم السياسي المستند إلى علم خاطيء من جنس المقصود بالسياسة المدنية.

(٢٦) علم للمادة التي يقع فيها الإبداع والتقنيات التي يقع بها الإبداع والشروط الموضوعية لكل إبداع فني، كل ذلك يقتضي أن الإبداع، رغم عدم واقعية المبدعات، أعني كونها ليست ذات مضمون خبري عن مراجع متقدمة عليها، يظل دائماً نشاطاً ذا شروط مادية واجتماعية وعلمية محددة. وكذلك بالنسبة إلى المبدع في مجال القيم سواء بإطلاق - من خلال التنظير للسياسي - أو بتطبيق من خلال علم السياسة الحاصلة أو ممارستها، فإنهم جميعاً لا يكونون من المبدعين للقيم إلا بقدر ما لهم من علم فعلي بشروط الفعل في هذا المجال. (٢٧) ويكون ذلك مثلاً عندما نؤرخ لأحداث سياسية معينة أو عندما نُسهم في فعل سياسي معين، ففي كلتا الحالتين لا تكون فرضياتنا العلمية ولا خططنا العملية مجرد إبداع حر يخضع لمعيار وحيد هو عدم التناقض العملي، بل لا بد من مراعاة ما حصل فعلاً بوصفه صار ذا وجود موضوعي، رغم كونه وضعياً. وإذا فال موضوعية شيء، والواقعية شيء آخر. الموضوعية يمكن أن يكون موضوعها وضعياً، أعني أحدث بعد أن لم يكن، لأنه من ضلع الإنسان في تاريخه، والواقعية لا يمكن أن يكون موضوعها وضعياً، إذ هو طابع أو قيم ذاتية لم تحدث بعد إن لم تكن، وهي إذا ليست تاريخية بالطبع.

(٢٨) وهذه الثورة الجمالية، كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الثالث، حدثت في الأدب العربي في عهدي الروصل والفصل: ولعل أفضل الأمثلة على ذلك في الأدب للعلوم المبدع مثل: أبو عبد الله الحارث المحاسبي: =

الرصيد الذي ابتدعه الأول. وذلك بالنسبة إلى العالم السياسي التطبيقي (التاريخ لأحداث سياسية معينة)، أو إلى السياسي المباشر للعمل السياسي (خلال تحقيقه خطته السياسية في الواقع السياسي): إذ لا يختلفان إلا بمادة الفعل، الأول في الرمز، والثاني في الواقع. ولا يكون عمل الأول أثيراً، إلا إذا لم يكن علمياً.

ومثلما رأينا بالنسبة إلى النقلة المتدرجة من الواقعية إلى الذريعية النظرية، فإن النقلة من الواقعية إلى الذريعية العملية كذلك شبيهة بشدة الشبه بما حدث في الإبداع الأدبي: بحيث إن الموقف الأفلاطوني - الأرسطي في العمل وعلومه، من جنس موقف الشعوب البدائية من الأساطير؛ والموقف المناسب لهما بالسلب، من جنس موقفنا الآن من الإبداع الأدبي الذي لا ننسب إلى مبدعاته مضموناً خبيراً عن مراجع متقدمة الوجود عليه، بل نعتبره مبدعاً للمراجع أيضاً، ومستمداً من الإبداعات السابقة أدواته التعبيرية، ومضموناته المعبر عنها، مع ما يضيفه إليها. فيكون المعطى، الذي هو مضاف إليه، ما صار معطى بعد أن تم إبداعه؛ وإذا فهو تاريخي، وليس هو ما هو قائم الذات في الوجود الطبيعي قبل إدراك الإنسان له على الإطلاق، رغم كونه، طبعاً، بعد أن تم وضعه، يصبح متقدماً الوجود على مدركه العيني.

ثالثاً: التوسط بين الواقعية والذريعية في العمل

وقد احتاجت النقلة من الموقف الواقعي بفرعيه (أفلاطون وأرسطو)، إلى الموقف التاريخي الوضعي المناسب له بالسلب بفرعيه (هيجل وماركس)^(٢٩)، أي من انفعالية العمل إلى فاعليته (وكذلك العلم والجماليات) إلى مرحلتين وسطين حدثتا في الحضارة العربية من

= (الروم، ص ٣٨٥ - ٤٤٥، والوصايا أو النصائح، تحقيق عبد القادر أحمد عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦)؛ أبو الغلاء أحمد بن عبد الله المري، رسالة الفقراء (بيروت: دار صادر، د. ت.))، وأبو عامر أحمد بن عبد الملك بن شهيد الأندلسي، رسالة التواضع والزواجر، تحقيق بطرس البستاني (تونس: دار بوسلامة للطباعة، د. ت.))، حيث أصبح التخلص من معيار القابلية للتصديق (le vraisemblable) مطلوباً بالقصد الأول، كما يبيته الاسم في الحالة الأولى (الروم) والوقائع في الحالة الثانية (محاكمة الشعراء). وقد تم ذلك في الأدب المجهول المؤلف مثل ألف ليلة وليلة، فبلغ الكمال.

(٢٩) لماذا اعتبرنا هيجل وماركس ممثلين للموقف التاريخي الوضعي المناسب بالسلب للموقف الواقعي الطبيعي؟ لأن الأول، مثل أفلاطون، يقدم نموذج المدن النفسية لكنه يؤرخه. فالتاريخ العام مماثل لفيزيومينولوجيا الروح، ولكن الروح هنا حصيلة تاريخية. ولأن الثاني، مثل أرسطو، يقدم نموذج الاقتصادي المنزلي لكنه يؤرخه. فالتاريخ العام مماثل لتطور الاقتصادي، والاقتصادي هنا حصيلة تاريخية. من هنا صار المدني النفسي اجتماعياً سياسياً تاريخياً بالأساس، وهو مقدم على العامل الاقتصادي الذي هو في خدمته ومحدد به. وصار الاقتصادي المنزلي اجتماعياً سياسياً تاريخياً بالأساس وهو مقدم على العامل الاجتماعي السياسي الذي في خدمته ومحدد به. وإذا فقد انتقلنا من المدني النفسي الطبيعي إلى الاجتماعي السياسي التاريخي ومن الاقتصادي المنزلي الطبيعي إلى الاقتصادي السياسي التاريخي. وهكذا صحت التسمية: إذ المقصود بالوضعي أنه ليس طبعياً أي من صنع=

تاريخ علوم العمل والجماليات ومابعدهما التأسيسي حدوثاً لا مراء فيه^(٣٠).

المرحلة الأولى: هي مرحلة إنهاء الواقعية والانفعالية بالنسبة إلى الفعالية العملية الإلهية (الشرايع المنزلّة) التي صارت مبدعة للعمل وللمعمول إبداعاً نسبياً (الاعتزال البهشمي والمشائية)، أو إبداعاً مطلقاً (الاعتزال الأشعري والصفوية). بل إن هذا الإبداع الإلهي صار، بتوسط نظرية الحلول والعصمة في الإمام والولاية واللدنية في المتصوف، أمراً يفوض إلى الإنسان الذي أصبح يشرّع بمعنى يضاهي المعنى الإلهي، ويتعدّى مجرد التأويل الباطني للشريعة المنزلّة.

المرحلة الثانية: هي مرحلة إنهاء الواقعية والانفعالية بالنسبة إلى الفعالية العملية الإنسانية (الشرايع الوضعية) التي صارت مبدعة للعمل والمعمول إبداعاً نسبياً (الشئة الأولى)، حيث يمكن لهذا الإبداع أن يتعلق بكل ما لا يتضمن نصّاً صريحاً، وهو النتيجة المحتمية للموقف النصّي، والأساس الواجب لمفهوم الاجتهاد وإبداعاً مطلقاً (الشئة المتأخّرة، وخصوصاً نظرية الشوكة والعصبية)، ومرحلة استغناء السياسي عن الديني كأساس وإن كان يحتاج إليه كمساعد^(٣١).

= التاريخ الإنساني. والمقصود بالسلب هو هذا النفي للمصدر الطبيعي للعوامل المحددة في التاريخ الإنساني. وفي مجال الفلسفة العملية كان هيغل وماركس متقدمين على كانط وكورت، بخلاف ما عليه الشأن في المسألة النظرية، إذ يكونان عندئذ هما النظير السالب.

(٣٠) وليس معنى ذلك أن ما حدث في الفلسفة اللاتينية لا معنى له، أو أن النقلة من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الغربية المعاصرة يمكن أن تستغني عن التوسط اللاتيني، وبكفي فيها التوسط العربي. ولو قال أحد ذلك لكان من أسخف المقلاء. ولكن هذين الحدين (أفلاطون وأرسطو: حد بداية؛ وهيغل وماركس: حد نهاية) وضعاهما لتحديد طبيعة التوسط بين الموقفين، لا للزعم بأن الموقف الثاني تنبع ضرورة من التوسط بينه وبين الأول. ولكن إذا أضفنا إلى ذلك أن الفلسفة العربية لم تستطع التخلص مما بلغ إليه العقل اليوناني إلا بعد أربعة قرون أو أكثر لتصبح قادرة على التجاوز، فلم لا يكون ذلك كذلك أيضاً بالنسبة إلى علاقة الفلسفة الغربية بالإضافة إلى الفلسفة العربية؟ فلنحسب: إذا كانت آخر منجزات الفلسفة العربية الرفيعة في نهاية الرابع عشر، كان العقل الغربي، فلسفياً، بحاجة إلى أربعة قرون ليكون في مستوى ما وصل إليه العقل العربي، وهو ما يضعنا في بداية التاسع عشر: ذلك أن الألم لا تتوالى على استقامة، بل باستقطاعات متقطعة، إذ لا تبدأ الألاحقة من حيث توقفت السابقة بل بما يلائم لحظة لغائها بها. ومن ثم فالعرب لم يتجاوزوا اليونان إلا بعد أربعة قرون والغرب لم يتجاوز العرب إلا بعد أربعة قرون كذلك، وخصوصاً في الفلسفة العملية التي هي موضوعنا هنا. وبكفي مقارنة المؤلفات الغربية في نهاية القرن الثامن عشر بـ مقدمة ابن خلدون لتعلم صحة هذه المسألة في خطوطها العامة (مونتسكيو مثلاً).

(٣١) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٣، الفصل ٢٦: «في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه، ص ٣٣٩ - ٣٤٠: وقد نهينا على فساده [ضرورة النبوة] وأن إحدى مقدماته أن الوازع، إنما يكون بشرح من الله تسلم له الكافة تسليم إيمان واعتقاد. وهو غير مسلم لأن الوازع قد يكون بسلطة الملك، وقهر أهل الشوكة ولو لم يكن شرع» (ص ٣٤٠).

وطبعاً فإن هاتين النقتين لم تقعا في المواقف الكلامية فحسب، بل هي قد امتدت بدورها إلى العلوم العقلية عند تنقيها وإلى العلوم الثقيلة عند تعميلها، في بعديهما العملي خلال التجريبتين المعرفيتين اللتين وصفنا نتائجهما الفلسفية في القسم الأول، ونصف الآن نتائجهما العلمية في العمل، أعني في علمي السياسة والتاريخ، بما كان ذلك نتائج للاسمية العملية العرية.

وقد تميزت المرحلتان الوُسطيان - اللتان ننسبهما إلى العصر العربي من العلوم العملية - بأمر مؤلف من وجهين يبدوان متناقضين شديد التناقض، في مستوى خصائصهما الإستمولوجية شكلاً، والأكسيولوجية مضموناً. ويعسر أن نقتصر، في تفسير علم العمل العربي، على أحدهما برّده إليه دون سواه: أعني ظهور الصورة العملية الخالصة بإطلاق^(٣٢) العربي، والتاريخية العملية بإطلاق^(٣٣)، مع ما يصاحب الأولى من تحديد لمنزلة المضمون التاريخي،

(٣٢) وذلك بمعنيين نقلي وعقلي:

- فالصورة العملية العقلية هي ما آل إليه علم العمل عند الفلاسفة من قول في غير مادة. وذلك لأن علم العمل اليوناني، رغم ما يبدو من مثالية غالبية عليه ومن بحث في الشروط الفضلى للعمل، يبقى دائماً مجرداً رافعاً إلى درجة المثال لما مثله الواقعي موجود فعلاً في التاريخ اليوناني. لذلك قلنا إن السياسة الصورية والسياسة المطبقة عند اليونان لا هي صورية خالصة، ولا هي مطبقة خالصة. فالأولى ليست تصوراً لنماذج تأويلية مخترعة، والثانية ليست تاريخياً لمعطيات سياسية كما هي فعلاً. فإذا انتقلنا إلى الفلسفة العملية عند لافسنتا صار الأمر حديثاً في ما لا وجود له في الواقع، حتى بالنسبة إلى السياسي كما هو عند أرسطو وليس عند أفلاطون. ولهذا لا يكون لعجب أ. بدوي من عدم كلام ابن خلدون في أصناف النظم والدمائير من علة إلا عدم إدراكه هذه الظاهرة التي أدرکها ابن خلدون (عبد الرحمن بدوي، ابن خلدون وأرسطو: أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، ٢ - ٦ كانون الثاني/يناير ١٩٦٢ (القاهرة: مركز البحوث الاجتماعية والجنائية بالجمهورية العربية المتحدة، ١٩٦٢)، ص ١٥٢ - ١٦٢). وهذا المعنى الأول هو الصورة بالسلب: أي إنها صورية لا بمعنى بناء عقلي لنماذج تأويلية للممكن العملي، بل بمعنى خلو الشكل من المضمون لعدم وجوده، والظن أن عدم وجوده نقص في المضمون. من هنا كان الموقف إزاء الواقع التاريخي شبيهاً بالموقف الراهن عند من يحاكم الواقع التاريخي العربي الراهن بما ليس فيه بالقياس إلى ما في ما يُعدّ مثلاً، في حين أنه واقع آخر، أعني الواقع التاريخي الأوروبي. وهي في الواقع مقارنة لمرحلتين تاريخيتين مختلفتين وليس لمادة بصورة مخترعة.

- أما الصورة العملية الثقيلة فكانت مخترعات نموذجية لتأويل الممكن العملي. وهذا هو الغالب على الفقه وأصوله: ويتمثل في تخيل وضعية عملية ممكنة عقلاً، وتصور منجزاتها النظرية، ثم اقتراح حلول نظرية لها، مع العلم بأنها ليست واقعة، بل فقط ممكنة الوقوع. وطبعاً فقد ظل هذا العملي مقصوراً على ما يتعلق بالقانون الخاص، ولم يرتفع إلى القانون العام في بعده الدستوري، وإن كان تعلق به في بعده المدني والجنائي (أعني ما ينسب إلى ما يسمى بروح القانون العام ويفرض حتى على العقود الخاصة سلباً وإيجاباً، أي إنها لا تستطيع تجاوزه ويُعتبر منها ما سكنت عنه، إذا كان منه).

(٣٣) أما التاريخية العملية بإطلاق، فهي المجال الأول للعلوم الثقيلة. فكل شيء فيها تاريخي المضمون (أي موضوعاتها) والشكل (أي محالواتها للتظير للموضوعات)، إذ حتى الطبيعة نفسها تُعتبر من الموضوعات الإلهية، وليست طبائع (عدداً بعض القلائل)، كالجاحظ مثلاً. ولكن، لما كانت علوم الطبيعة لا تشغل حيزاً كبيراً

بالمقابل مع الشكل العملي الخالص (لامبالاة الفلاسفة بالحادث من الوقائع أو بما يسميه الفارابي الواردات الخالصة)؛ وما يصاحب الثانية من تحديد لمنزلة الشكل الصوري، بالمقابل مع المضمون التاريخي الخالص (لامبالاة المؤرخين بالنظريات الفلسفية في التاريخ عامة). لذلك فإن ما ينسب إلى هاتين المرحلتين من صورية عملية خالصة، وتاريخية عملية خالصة لا يمثل أمراً متناقضاً، بل هو ظاهرة واحدة يتناسب وجهها بتبعادهما المبرز لخاصيات كل منهما بالمقابل مع الآخر. وهذه الظاهرة سنحاول، في هذا الفصل وفي الفصل السادس إبراز أسسها ومنطق كونها ما هي، علماً أن الإشكال هو في اقتران وجهيهما، وليس في التسليم بوجودهما، أي أن ما يحتاج إلى تحليل وتعليل هو لمية تلازمهما، وليس «إثنية» وجودهما^(٣٤).

= من اهتمامات علوم النقل - حتى في معناها الوضعي الالهي - فإن كل الموضوعات الباقية تاريخية بما هي موضوعات معلومة: أحداث التاريخ الإسلامي في علاقتها بأسباب النزول والسير؛ أحداث الحضارة في علاقتها بالدراسات اللغوية الأدوات؛ تاريخ المذاهب، التاريخ السياسي... إلخ. لذلك فلا عجب إذا صارت نسبة التاريخ بما هو أداة أو أرغانون - وليس بما هو علم من العلوم فقط - إلى العلوم العقلية كنسبة المنطق إلى العلوم العقلية، وذلك صورياً ومادياً. صورياً: طبيعة الرابطة بين الأحداث هي الوقوع الفعلي، وليس الضرورة المنطقية. مادياً: البلوغ إلى الوقائع فعلاً يكون بمحيط مصدر الخبر، مثلاً أن المنطق له مدلول المنهج المحدد سبل نقل المضمون إلى القول (نظرية الحد والبحث الاستقرائي عن الحد الأوسط في التاريخ الطبيعي مثلاً).

(٣٤) لذلك يعسر أن نفهم طبيعة العلاقة بين علمي الممران البشري والتاريخ عند ابن خلدون. فإذا كانت وظيفة علم الممران هي تحديد القواعد العامة للمساعدة على نقد الوثيقة، وهي وظيفة مقدمة على جميع وسائل نقد الوثيقة الأخرى، فمن أين سيكون علم الممران قبل تحققه؟ أليس من الوثائق؟ أم هل علم الممران ليس تاريخياً من حيث مضمونه وأدوات إدراكه مضمونه؟ ولا يمكن أن يكون علم الممران غير تاريخي مضموناً وأرغانوناً لعتين. أولاً: لأن ابن خلدون يعتبر من أكبر أسباب الخطأ في التاريخ جهل الممران غير تاريخي مضموناً ومن ثم فهي تاريخية، أو القياس في حين أنه لا شيء من أحوال الممران شبيه بغيره وهي إذا تاريخية. وثانياً: لأن هذا الأمر الذي هو تاريخي بالطبع لا يمكن أن يُعلم منه وما لم يصبح بعد موجوداً بمصدر آخر غير الوثائق، إلا إذا وضعنا أن هذا العلم هو علم صوري لقوانين الممكن العملي، بما هو تاريخي، أعني نظرية التحولات البنوية إذا غُلبت البنية البداية والبنية الغاية، مع إبقاء ذلك مجرد نموذج عقلي خالص خاضع لحكم ما ثبتته الوثائق، إذا خضعت للشروط التي توفر لها حجة الإخبار عن موضوعها أو بصورة أدق شروط عدم منافاتها لما يشترطه الإمكان المشترك لأحداث الممران، بما هي ممكنة وقابلة للحصول. من هنا يصبح يتبأن أن صورية علم الممران لا تنافي تاريخية الممراني: فالصورية تتعلق بالتموضع العقلي للممراني ولعلمه، والتاريخية تتعلق باعتبار الحقيقتي من هذا الممراني الصوري ما تؤيده الوثائق إذا أمشحت به. وليس في ذلك دور: فالرياضي في علاقته بالطبيعي يبدو كذلك دورياً: إذ الرياضي هو الطبيعي الصوري، ولا يعتبر طبيعياً حقيقياً منه إلا ما أيدته التجربة، إذا امتنحت بالرياضي! التاريخي هو اجتماعي معين، والممراني هو الاجتماعي بإطلاق. والطبيعي هو رياضي معين، والرياضي هو الطبيعي بإطلاق. ومن دون ذلك لا نفهم العلاقة بين علم التاريخ وعلم الممران، ولا بين موضوعيهما: التاريخي والممراني، أي بين علم التاريخ وعلم السياسة وموضوعيهما (تفلم السياسة بمعناه العام هو علم الممران، وذلك لأن الدولة هي صورة المجتمع، بل إن الملك هو الممران. انظر: ابن خلدون، المقدمة، الباب ٣، الفصل ٢٥. وفي معنى الخلافة والامامة، ص ٣٣٦). ولا كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر ومقتضاه التغلب والقهر، وهو ما يعزل عنوان ابن الأزرقي لكتابه: بدائع السلك في طبائع الملك، أو تغيير السياسة في =

ولعل عدم القدرة على إدراك ذلك علته الظن بأنهما أمران منفصلان ومتماثلان، في حين أنهما - كما رأينا بالنسبة إلى الرياضيات الخالصة بإطلاق والمنهج التجريبي بإطلاق - وجهان متلازمان للظاهرة نفسها التي حددناها، عندما ميزنا بين السياسي والتاريخي عامة، وبينهما كما ميزنا في موضوعاتهما الأولى التي حددت شكلهما البدائي (الفصل الثاني)، أعني عندما ميزنا بين السياسي والتاريخي الخالصين بحق (وليس الشكل الأول منهما) والسياسي والتاريخي المطبقين بحق (وليس الشكل الأول منهما)، كون الأولين المزعومين خالصين لم يخلوا من التطبيق، والأوليين المزعومين مطبقين لم يخلوا من الخلاص. وبذلك يمكن القول بأن الشرط الضروري والكافي لاكتشاف المنهج التاريخي بحق يقتضي، سلباً، تجاوز الشكلين الأولين من السياسات المظنونة خالصة، والسياسات المظنونة مطبقة. وذلك ما نزع حصوله في المرحلة العربية من علم العمل، ونحاول بيانه في هذا الفصل، والفصل السادس، معتبرين ذلك مضمون الاسمية العملية التي تحققت شروطها ممارسة علمية في علوم العمل العربي، وتنظيراً ما بعد علمي في أعمال ابن خلدون الفلسفية. وبذلك يكون ابن خلدون أكثر إدراكاً لطبيعة العمل وعلمه من كل الفلاسفة، رغم دعواهم انحصار الفلسفة العملية في دراساتهم.

فاسم المنهج التاريخي يطلق عادة على العملية المعرفية ذات الوجهين المنمذجين التاليين: النمذجة الرمزية الخالصة المنشقة للظاهرة التي نؤرخ لها، لمعرفة خصائصها إنشاءً تصورياً في نموذج رمزي. ثم النمذجة الرمزية الخاصة المنشقة لها إنشاءً مادياً في بنية تاريخية محددة (تاريخ معين بمقادير معينة، ويزمان ومكان معينين). والأولى تحوّل الظاهرة الاجتماعية عامة إلى عناصر تصورية قابلة للصياغة الرمزية العامة، أي إلى عبارة سياسية. والثانية تحولها إلى عناصر قابلة للصياغة في عبارة قابلة للصياغة الرمزية الخاصة في عبارة تاريخية محددة: لكان الأولى تتعلق بالقوانين العامة، والثانية بتطبيقاتها تطبيقاً علمياً يكاد يكون من جنس المباشرة الفعلية للعمل السياسي. لذلك يقول ابن الأزرق، عارضاً رأي الشاطبي، نقلاً عن استاذة ابن قنبر بخطه: «تنزيل العلم على مجاري العادات تصحيح لذلك العلم وبرهان عليه إذا جرى على استقامة. فإذا لم يتجر فغير صحيح»^(٣٥). وتكون العبارة الثانية التي يُصاغ بها الاجتماع

= تدبير الرياسة، أو بدائع السلوك في طبائع الملوك، انظر: أبو عبد الله محمد بن علي بن الأزرق، بدائع السلوك في طبائع الملوك، تحقيق محمد عبد الكريم (تونس؛ ليبيا: الدار العربية للكتاب، إد. ت. ج)، مقدمة المحقق، ص ٣٩ خصوصاً. وقد أضاف إليه ابن الأزرق ما إذا ضم إليه أصبح شاملاً لمضمون علم السياسة أو العلم العملي عند الفلاسفة، أعني ما ينقص المقدمة، أي الأخلاق، إضافة صريحة.

(٣٥) ابن الأزرق، المصدر نفسه، ص ٩٨. ومعنى ذلك أن مضمون العلم إذا لم يكن مطابقاً لمجاري العادات فإنه ليس علمياً. ومعنى المطابقة هو قابلية استخراج توالي الوقائع من مقدماتها كما تُستخرج نتائج الاستدلال العلمي من مقدماته، بحيث تكون نسبة الوقائع التاريخية إلى علمها كنسبة الوقائع التجريبية إلى علمها، أو الوقائع الكيمائية إلى عباراتها.

المحدد إما مستمدة من الذخيرة النظرية التي وضعتها النمذجة الرمزية الخالصة، أو موضوعاً خصيصاً، في حالة عدم وجود الملائم لعلم الممكن العقلي العملي المطبق أو السياسيات التطبيقية أو العلم التاريخي المحدد (وهذه العبارات الثلاث مترادفة). والمعلوم أن كل ممكن عقلي عملي عام صيغ رمزياً - بمجرد كونه ممكناً عقلياً عملياً، أعني غير متناقض لقابليته للإمكان المشترك (compossible) - قابل لأن يكون ممكناً عقلياً عملياً خاصاً معيناً تاريخياً مع بقاء الفارق - الذي لا يقبل الاستنفاد - بين الممكنين العام والخاص، مهما دقت المنهجية التاريخية^(٣٦).

وبين أننا، في الحالة الأولى، نقتصر على الاستفادة من ذخيرة للممكن العقلي العملي العام ذي الصياغة الرمزية لصياغة الممكن العقلي العملي الخاص أو التاريخي (أي الحاصل فعلاً والذي يبقى ممكناً رغم حصوله، إذ لا شيء يحوله إلى واجب)، فلا نضيف، في علمنا التاريخي، شيئاً جديداً يُذكر إلى ذخيرة النماذج، بل نكتفي بتطبيقها (كون هذا التاريخ الخاص، قابلاً للرد إلى المعلوم السابق). فيكون العلم التاريخي، عندئذ، شبيهاً بممارسة متقدمة على الصياغة العلمية السياسية الحاصلة وخارجها، لكنّها من طبيعة أخرى، ثم نستعير منها لغة للتعبير عن مضمونها. أما في الحالة الثانية، فإننا - لغياب ما يلائمنا من العبارات الرمزية العامة في الذخيرة - نضطر إلى وضع عبارات جديدة أو تعديل العبارات الموجودة في الذخيرة، إذا كانت قابلة للملازمة مع جديد موضوعنا، بحيث نعدل الرصيد الذي وضعه علم السياسة الخالص، أو تُثريه بالجديد الذي وضعه علم السياسة المطبق، ليستجيب لحاجات التاريخ. وعندئذ ندرّك أن هذه الحالة الثانية هي الأصل في العلم العملي بصفتها الخالص

(٣٦) المسافة الفاصلة بين الممكن الصوري والممكن التقني في علوم الطبيعة من المميزات الأساسية لعلاقة أرغانونها الرياضي والتقني، وطبيعة التفرعين المستندين إلى الألفوريزم الرمزي والدقة التقنية في التحقق من القوانين الطبيعية. وهذا معلوم ويسير الفهم. لكن العلاقة الموازية لها في علوم الإنسان، أعني بين الممكن الصوري والممكن التاريخي، تبدو عسيرة الفهم. ذلك أن امتحان الوثائق، بما هي مصدر للمعلومات، عن الحاصل فعلاً وليس عن ممكن الحصول في التاريخ، لا يمكنه، مهما دققنا، أن يُحدد بدقة مطابقة للممكن المحدد عقلياً، فبقى إذاً دراسة الوثائق دائماً تقريبية، ودون ما نتخيله قد حصل ذهنياً، ونعتبره الحاصل فعلاً مرجعين الفرق إلى نقص الدقة في التوثيق، وجاعلين من العقلي قانوناً للتاريخي، كما جعلنا من الرياضي قانوناً للطبيعي، متجاوزين عدم الانتظام ينسبته إلى تقريبية الأداة التقنية أو التوثيقية. وهذا الفارق لا يقبل الاستنفاد بل إن التفاضل بين الممكن العقلي والحاصل التوثيقي يظل دائماً من جنس التفاضل بين الممكن العقلي والحاصل التقني في علوم الطبيعة، بشرط ألا يُتقي على قداسة الممكن العقلي إذا عارضه الممكن التقني وناقضه، وكذلك بالنسبة إلى الممكن التوثيقي، وإلا انتقلت العلاقة فعدينا إلى الموقف الواقعي (و قد حلل ابن خلدون كيفية تحوير الممكن العقلي من الواقعية بإخضاعه إلى الممكن التوثيقي، بما حكاه عن أخبار ابن بطوطة وعلاقة الناس بها. انظر: ابن خلدون، المقدمة، الباب ٣، الفصل ١٨: وفي أن آثار الدولة كلها على نسبة قوتها في أصلها، ص ٣٢٢ وما بعدها)، مما يفضي إلى ضرورة إبقاء مفهوم العمران البشري الموضوع صورياً دائماً الافتتاح إلى المراجعة، بحسب ما يأتي من معلومات موثوقة صحت فيها الأخبار بعد امتحانها.

والمطبق وخصوصاً في البدايات؛ وهي لا تصبح ثانية إلا بعد أن تكون، سابقاً وبما هي الأصل، قد حققت الرصيد، أو الذخيرة النموذجية الخالصة في تواريخها الخاصة السابقة. ولعل الأزمة التي أطلقنا عليها اسم الواقعية هي بالذات حصيلة عدم إدراك هذه الظاهرة، والظن أن التواريخ الأولى (أو السياسات التطبيقية الأولى) التي امدّتنا بالرصيد السياسي الأول القابل للتخليص هي السياسي الخالص بإطلاق، فأصبحت الخصائص السياسية لتلك الوضعيات السياسية الأولى (نظرية النظم السياسية، وآراء أهل المدن، والتربية... الخ) هي السياسي بإطلاق، وأصبح ما لا يُردُّ إليها غير سياسي؛ ثم بالتدرّج، وبحكم كون السياسي هو الأكسيولوجي العملي^(٣٧)، أصبح خارجاً عن علم الأكسيولوجي العملي، وبحكم التوحيد بين علم الأكسيولوجي العملي والوجود الأكسيولوجي، أصبح فاقداً لهذا الوجود^(٣٨). وبذلك تتبين لنا مراحل تجميد علم العمل: فبعد حصر السياسي في ما شئس أولاً عند اليونان من الخلق، وحصر الأكسيولوجي في السياسي للتطابق بين علم العمل

(٣٧) أرسطو، السياسة، I، 1253. 2، 8 - 17.

(٣٨) ولا يحتاج هذا إلى تدليل إلا عند أرسطو، لأن الأمر مفروغ منه عند أفلاطون. فكيف صار السياسي بالمعنى العام (أي العمراني) محصوراً في السياسي بالمعنى الخاص (أي الخلفي من العمراني والمتعلق بنظرية الدساتير والحكم ووظائف الدولة المحققة للعمراني المحصور في الغايات الخلقية؟ والأمر واضح جداً في: أرسطو، أخلاق نيقوماخوس، I، 1094. 1، 23 - 1094 ب 10، وخصوصاً هذه العبارة:

«S'il en est ainsi, nous devons essayer d'embasser, tout au moins dans ses grandes lignes, la nature du Souverain Bien, et de dire de quelle science particulière ou de quelle potentialité il relève. On sera d'avis qu'il dépend de la science suprême et architectonique par excellence. Or une telle science est manifestement la politique»
العلة بيّنة بالنسبة إلى أرسطو: حقيقة الشيء هي غايته. وغاية السياسي بالمعنى العام (العمراني) هو السياسي بالمعنى الخاص (علم الأنظمة والحكم بما هو أداة تحقيق الخير السيد أو الخير الأخياني: أرسطو، السياسة، I، 1252. 2، 30 - 35: «C'est pourquoi toute cité est un fait de nature, s'il est vrai que les premières communautés le sont elles-mêmes; car la cité est la fin de celles-ci, et la nature d'une chose est sa fin, puisque ce qu'est chaque chose une fois qu'elle a atteint son complet développement, nous disons que c'est là la nature de la chose, aussi bien pour un homme, un cheval ou une famille».

بحيث ينحصر السياسي، بما هو نظرية اجتماع، في السياسي بما هو نظرية حكم ودساتير ودولة أداة للخلق، فيزول كل ما ليس كذلك من علم السياسي ومن الوجود الخلفي بما هو الموضوع للمعلوم في علوم العمل: وفي ذلك، لا فرق بين أفلاطون وأرسطو، إذ تنتقل من علم الظاهرة الاجتماعية بما فيها السياسة كحكم، إلى علم ظاهرة الحكم بما هي في خدمة الغايات الإنسانية المظنونة طبيعية وحاصلة من البداية، وليست حصيلة تاريخية. وبذلك يخرج هذا النمط من السياسي من التاريخية بحق، ليسقط في ضرب من التاريخ الطبيعي للعدن (histoire naturelle)، كما هو الشأن بالنسبة إلى أنواع الحيوان الثلاثة: فيعذر اكتشاف اللامتاهي في العمل: لامتناهي الكبير (سحق التاريخ وتكوينية العمراني) ولامتاهي الصغر (الاجتماعي في أعماق النفس).

والوجود الأكسيولوجي، صار ما لم يُستَيسَّ بعدُ من الوجود الأكسيولوجي عدماً، فتوقف نشاط العلم السياسي (في الحدود التي انتهت إليها الفلاسفة)، وصار ما حصل من علم العمل معياراً للعمل وللوجود الأكسيولوجي، فتجسَّد هذا العلم ببعديه الصوري (الذي انحصر في نظرية المدن الفاضلة)، والتاريخي (الذي انحصر في نظرية المدن غير الفاضلة)، لصيرورة ما حصل من الأول معياراً مضمونياً لما يجب أن يحصل من الثاني، ولتفي كل ما عداه بوصفه غير قابل للعلم العملي بالطبع.

وقد تمكنت تجربتنا تنقيط العلوم العقلية (العملية) وما بعدها التأسيسي، وتعقيل العلوم النقلية (العملية) وما بعدها التأسيسي، خلال المرحلتين الوسطيتين بين واقعية السياسي التاريخي وانفعال العقل به وانشائيته وفعل العقل له، من استنفاد الإمكانيات الباقية من المرحلة الواقعية رمزياً بإنجاز ما بقي كامناً فيها، ومن تصوُّر إمكانيات المرحلة الإنشائية والشروع في تحقيق بعض منها رمزياً تصورياً، وذلك في السياسيات والتاريخيات خاصة. ويمكن أن نوجز منطق الانتقال في المرحلتين الوسطيتين، قبل تحليل ما تمَّ إنجازه وتصوره من الحدين (الواقعية المتقدمة والإنشائية اللاحقة) على النحو التالي. فقد رأينا أن علة الموقف الواقعي، في علوم العمل، هي الربط بين الخلقي الطبيعي، بما هو واقعي، والسياسي، سواء اعتبرنا هذا الأخير بنية لصورته المثالية (أفلاطون) أو لصورته المادية (أرسطو). وسرى الآن أن علة الموقف الإنشائي هي الربط بين السياسي والخلقي الوضعي بما هو ذريعي من حيث بنية تصويره الإلهي، أو من حيث بنية تصويره الإنساني، كون الخلقي نفسه أصبح وضعياً لا طبعياً من المنظار الديني (رغم تردُّد بعض المدارس الكلامية، وميل بعض منها إلى القول بالتحسين والتقييح العقلين).

وفعلاً فإن السياسي هو، بالإضافة إلى التصوير الإلهي للوجود الشرعي (بالمقابل مع الوجود الطبيعي في علاقته بالرياضية)، أحكام فعل الأمر وإحكامه، بما هو تشريع وقضاء (بالتوازي مع القدر)؛ وهو إذاً ليس أمراً موجوداً قبل فعل الأمر وأحكامه وإحكامه، قبلية فاعلة في الإرادة أو المشيئة الآمرة والمشرِّعة. وإذا فالسياسي من الشرعي، بما هو حصيللة التشريع، إدراك فاعل لا يتقدم عليه مُدركه لينفعل به، بل هو الفعل التشريعي المحدَّد للقيمة. ويكون العقل الإنساني واقعي النزعة إذا نظر إلى المقضيات (من القضاء بالمقارنة، مع المقدرات من القدر) واعتبرها قيماً ذاتية؛ ويكون إنشائي النزعة، إذ نظر إلى القضاء واعتبره متقدماً على المقضيات. بل هو، حتى في الحالة الأولى، لا يكون إلا نسبي الواقعية، لأن المقضيات ليست قيماً ذاتية، بمعنى كونها ما كان يجب على القاضي أن يقضي به محاكاةً لتقييم متقدمة على الفعل القضائي، بل هي بمعنى حصائل فعل القضاء المتقدِّم عليها: انها إذاً واقعية نسبية وذلك بمعنيين^(٣٩):

(٣٩) وذلك هو معنى فقه القضاء في القضاء الإسلامي (وفي كل قضاء تحدده الممارسة القضائية=

١ - فهي ليست واقعية مطلقة، بل هي إضافية إلى العمل الإنساني؛ أما العمل الإلهي فهو في حلّ منها.

٢ - وهي ليست واقعية مطلقة كذلك، لأنها إضافية إلى متقدّم عليها ذي طبيعة وضعية لا طبيعية، أعني أن هذه البنية المتقدمة قابلة لأن يكون غيرها بديلاً منها، وليس لها من ذاتها ضرورة كونها ما هي؛ بل هي إضافية إلى الإحكام القضائي المشروّع الذي يجعل كلّ القيم ذات بنى سياسية قابلة لأن تكون غير ما هي، على الأقلّ بحكم كونها ليست ضرورية^(٤٠).

وما قلناه عن السياسي، بالإضافة إلى المقضيات شرعاً في إضافتها إلى الإله، وإلى الإنسان، يمكن أن نقول أكثر منه عن السياسي بالإضافة إلى «المقضيات الإنسانية» وضماً. فالسياسي هو أحكام فعل الإنسان التي هي من جنس الأحكام الضابطة للتعايش الاجتماعي، والتبادل الاقتصادي، والتعامل، أعني أنها «المواضعات - الشروط» للتواصل والتبادل، وجميع الفنون المؤسساتية: كالمنظومة القانونية، واللغة، والدساتير، والعادات والتقاليد. وهي جميعاً مواضعات ليس لها من ذاتها وجود متقدّم على وضعها الاجتماعي الإنساني، كونها ليست طبائع، بل هي وليدة المواضعات الاجتماعية مضموناً، ووليدة علمها - الذي هو أيضاً

=jurisprudence، حيث يُصبح الحاصل من الأحكام الواقعة في النوازل الحاصلة خزينة أو دُخيرة من القواعد والقوانين المستعملة في ما يُطَرَأ بقدها من القضايا، بحيث تكون المبادئ هي نفسها وليدة الممارسة، وليست متعالٍ عليها إلا تعالي العالم من الممارسة على أحد أحداثها العينية. وكذلك الشأن في جميع العلوم، الصوري منها أو التجريبي (في الطبيعية)، والصوري أو التاريخي (في الإنسانية)؛ بل لكل دخول التاريخي في الطبيعي نفسه (مثلاً تاريخية الأنواع) يجعل التجريبي نوعاً من التاريخي، فيكون «الثابت» النسبي في الطبيعة حالة خاصة من المتحرك (أي الدرجة صفر). والواقع أن للمعلومات التي مصدرها التجربة تاريخيةٌ بمعنيين: بمعنى كون درجة المعلومة رهينةً بتاريخية أداة إدراكها، وبمعنى كون المعلومة اللاحقة متأثرةً بالمعلومة السابقة الحاصلة من التجربة. فيكون العلم كله قفّة قضاء، إما بخصوص الطبيعة، أو بخصوص الإنسان. ومن ثم فهو حصّاً تاريخي، وإذا فهو وضعي موضوعاً أو مضموناً، وشكلاً أو صورة.

(٤٠) ابن خلدون، المقدمة، الباب ١ من الكتاب ١، «المقدمة الأولى: في العمران البشري على الجملة»، ص ٧٢ - ٧٣: «وتريد الفلاسفة على هذا البرهان [الفلاسفة العرب، والبرهان هو برهان ابن خلدون على طبيعة الوازع] وكونه ليس من المغطيات الطبيعية المغنية عن الحل الاجتماعي لمسألة الوازع» حيث يحاولون إثبات الثبوت بالدليل العقلي وأنها خاصية طبيعية للإنسان [أعني الشرائع طبيعية للإنسان ومعلومة بالعقل لكونها طبائع] فيقرّون هذا البرهان إلى غاية، وأنه لا بد للبشر من الحكم الوازع، ثم يقولون وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر، وأنه لا بد وأن يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته، ليقع التسليم له والقبول منه حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف. وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه، إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو العصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته». وإذا فالشرائع ليس لها من ذاتها ما يوجب أن تكون هي بعينها. الطبيعة تقتضي وجوب الوازع، لكن حصوله ومضمون الوُزْع وطبيعة القوانين التي يفرضها كلها تاريخية يحددها تاريخ المجتمع نفسه، ولا دخل فيها لا للسما ولا للعقل، بمعنى استخراج ذلك من طبائع الأشياء.

مواضعة اجتماعية من جنس أرقى - شكلاً.

فإذا جمعنا خاصيتي التصوير الإنساني النسبي صار الفرق بينه وبين التصوير الإلهي لموضوعات علم العمل فرقاً كمياً لا فرقاً كيفياً. فكلهما فعالية واضحة، لكن الفعالية الإلهية مشرعة وساتة بإطلاق، والثانية، الفعالية الإنسانية، ذات تشريع غير مطلق؛ إلا أنه يبقى، مع ذلك، فعلاً وضعياً، وليس انفعالاً واقعياً (كما يذهب إلى ذلك الفلاسفة). وفعلاً فقد أصبح السياسي - بما هو موضوع لعلم السياسة - هو عينه فعالية الوضع التشريعي كظاهرة غير طبيعية، بل كفعالية إنسانية تاريخية هي، في الوقت نفسه، إنشاءً للموضوع المعمول وإنشاءً لعلمه؛ وهي، لذلك، لا تتحدد بالإضافة إلى قيمة ذاتية لموجود خلقي خارجي تكمن في صورته المثالية، أو في صورته المادية المظنونتين ذاتيتين له. ومعنى ذلك أن الإله والإنسان ينشئان «الشيء» السياسي أو «قوانينه» عن ليس «بالوضع الإبداعي قضاءً وشوعاً بالنسبة إلى الإله، ونظراً وعملاً بالنسبة إلى الإنسان. وذلك سواء تعلق الأمر بالسياسي بما هو موضوع العلم العملي، أو بما هو علم هذا الموضوع. فلا يبقى المأمور به، والمشروع، والمنظور إليه، والمعمول أموراً ذات وجود متقدم على فعل الأمر والشرع، والنظر، والعمل. وهي إذا عين فاعلية العمل التي تكون، كفعالية موضوع، مضموناً لعلم العالمية، وكفاعلية مابعد موضوع، شكلاً له. وتلك هي النسبة عيئها التي اكتشفناها بين الرياضي والمنطقي (الفصل الثاني)، والتي نكتشفها الآن بين السياسي والتاريخي. فالأول من الزوجين يوجد المضمون، والثاني يعلم شكله؛ وإيجاد المضمون يكون صورياً أو مادياً، وكذلك شكله^(٤١). وإيجاداً المضمون والعلم، لإحداث تاريخي بالعلم!

(٤١) وبذلك يكون التوازي التام بين علوم النظر وعلوم العمل على النحو التالي:

١ - علوم النظر

أ - الرياضيات الخالصة أو المجردة بلغة أوغست كونت

ب - الرياضيات المطبقة أو العينية بلغة أوغست كونت

ج - المنطق الخالص ويدرس أ وشروطه

د - المنطق المطبق ويدرس ب وشروطه

٢ - علوم العمل

أ - السياسات الخالصة

ب - السياسات المطبقة

ج - التاريخ الخالص ويدرس أ وشروطه

د - التاريخ المطبق ويدرس ب وشروطه.

وإذا كان ج و د من ١ لا يطرحان أي مشكل لبينونة مضمونه، فإن ج و د من ٢ هما اللذان يحتاجان إلى شرح. وفعلاً، فما معنى التاريخ الخالص الذي يتقن السياسات الخالصة؟ إنه تاريخ النظريات السياسية العامة، أو بصورة أدق تاريخ النماذج النظرية للظاهرة السياسية مثلما أن المنطق الخالص الذي يعلم الرياضيات الخالصة ليس إلا تاريخ النظريات الرياضية العامة أو تاريخ النماذج النظرية للظاهرة الرياضية. أما التاريخ المطبق فلا إشكال=

رابعاً: النقلة النوعية في السياسات العربية

ولولا النقلة من الواقعية إلى الوضعية (بمعنى الوضع الإلهي والوضع الإنساني اللذين وصفنا)، لامتنع أن نفهم ما حصل في السياسات العربية بالمقارنة مع السياسات اليونانية (وكذلك في التاريخ)، أي لاستحال أن نفهم المرحلتين الواجبتين للوصل بين السياسات المستندة إلى أداتي المدني النفسي والاقتصادي المنزلي والسياسات المستندة إلى أداتي الاجتماع السياسي والاقتصاد السياسي. ويمكن أن نحدّد طبيعة المرحلتين الواسطتين، عندما ندرك طبيعة الحدّين الموصول بينهما. ففي الحد الأول (المدني النفسي، والاقتصادي المنزلي) يفيد اللفظ الثاني من الاسمين الأداة النموذج (النفسي، والمنزلي)؛ ويفيد اللفظ الأول (المدني، والاقتصادي) العملية التي حصرت في الأداة، ففقدت خالصتها وعمومها، وأصبحت لا تستطيع تجاوز إمكانيات «الأداة - النموذج». فالمدني حصّر في ما يقبل المعالجة النفسية، والاقتصادي في ما يقبل المعالجة المنزلية. أما في الحد الثاني (الاجتماع السياسي، والاقتصاد السياسي)، فإن اللفظ الثاني من الاسمين (السياسي - السياسي)، يكون دالاً على العملية والأول دالاً على الموضوع، من دون حصر للعملية في هذا الموضوع الذي هو أحد مجالات تطبيق العملية السياسية (الاجتماع، والاقتصاد).

وعندئذ تتضح طبيعة ما يجب توفيره لتحقيق التوسط الناقل من أداتي الحد الأول (الواقعية العملية المستعملة للمدني النفسي والاقتصادي المنزلي) إلى أداتي الحد الثاني (الوضعية العملية المستعملة للاجتماع السياسي والاقتصاد السياسي). كيف نخلص العملية من الأداة التي حصّرت فيها، أعني المدني من النفسي، والاقتصادي من المنزلي، لكي تصبح الأداة أحد الموضوعات التي ينطبق عليها المدني والاقتصادي لا كلها؟ وهذه الوساطة هي قسْدة المدني النفسي (للتخفيف من قسْنة الاجتماعي)، وجمْعنة الاقتصادي المنزلي (للتخفيف من منزلة الاقتصادي). والعملية الأولى تخلص المدني من انفراد النفسي به أداة

=فيه، وهو معلوم المضمون (وليس المقصود بالتاريخ تاريخ أحداث اكتشافها بل المقصود به صيرورة تنسيقها: أعني تاريخ التحولات البنيوية لتساق البنى البصرية للمعلوم النظرية أو العملية).

ولمزيد الشرح يمكن القول بأن أ و ب من ١ يمثلان النظر بما هو منتج للعلم النظري: إنه إذا نظر عامل في الرموز أ وفي الموضوع لتمييزه ب. أما ج ود من ١ فهما عودة على إنتاج الرموز وترميز الموضوع لعلهما وعلم شروطهما. وكذلك أ وب من ٢ يمثلان العمل بما هو منتج للعلم العملي: إنه عمل عامل منتج للسياسي في الرموز أ وفي الموضوع لتمييزه، أي لجله سياسياً ب. أما ج ود من ٢ فيعبران على إنتاج الرموز العملية وعلى ترميز الموضوع العملي لعلهما. وبذلك يكون التاريخ للعمل كالمنطق للنظر. ومعلوم أن موضوع ١ - أ و ١ - ب هو الطبيعة وموضوع ٢ - أ و ٢ - ب هو العمران أو الاجتماع الإنساني أو السياسي العام بلغة الفلاسفة، بمعنى العمل الإنساني الذي يحدّ النظر أحد أجزائه (وهو معنى دور العلم السيّد للسياسة، حتى فوق مابعد الطبيعة، والإشكالية نفسها نجدّها عند أوغست كونت: علاقة الرياضيات وعلم الاجتماع من حيث وظيفة العلم السيّد).

ونموذجاً للمعالجة؛ والثانية تخلص الاقتصادي من المنزلي أداة ونموذجاً للمعالجة^(٤٢). وقد تزامنت العمليتان، مع شيء من التفاضل في الزمان، كما زامنتا البلوغ بالمدني النفسي، وبالاقتصادي المنزلي إلى غايتهما، أي إلى أقصى ما كان ممكناً بواسطة حل المسائل السياسية.

ويُرى أن قصيدة الاجتماعي وجعقة الاقتصادي تنتهيان، في الأخير، إلى شيء واحد شكلاً، وإن اختلفتا، عند الاضافة إلى مجال معين، أعني أنهما تنتهيان إلى التحليل السياسي الذي يعتبر النفسي والمنزلي أمرين تاريخيين، يحددهما المجتمع والاقتصاد، بما هما سياسيان. وإذا فقد حصل انقلابان في المرحلة العربية من تاريخ علم العمل. أولهما قلب العلاقة بين الاجتماعي والنفسي، فخلص الأول من الأخير الذي صار إحدى أدواته وموضوعاته لا كلها، جاعلاً من الاقتصادي أداته المفضلة بديلاً من النفسي، والثاني قلب العلاقة بين

(٤٢) ولشرح مدلول هاتين الحقتين الواسطتين وكيف حددهما ابن خلدون في المقدمة:

١ - قصيدة المدني (قياساً على خبيثة الجبر) تقتضي، قبل شرحها أن نثبت أن المدني النفسي، في علوم العمل الفلسفية، كان يؤدي الدور النموذجي للمعالجة النظرية مثل الجبر الهندسي. فالجبر، كمفهوم أداة، بحاجة إلى أساس حدسي مستمد من الطبيعة (عند اليونان): وتلك هي وظيفة البناء الهندسي (المقالة الثانية من أصول أفقليدس). والمدني، كمفهوم أداة، بحاجة إلى أساس حدسي مستمد من الطبيعة (عند اليونان): وتلك هي وظيفة البناء النفسي للمدينة (نظرية الأزجة: ذهبي نحاسي وحديدي ونظرية القوى الثلاث: ناقلة، غضبية، نزوعية). ولا يمكن تخلص الجبر الأداة من السند الحدسي الطبيعي (البناء الهندسي) إلا بالحسنة، وهو ما حدث عند العرب (القسم ٢، الفصل ٣). وكذلك لا يمكن تخلص المدني الأداة من السند الحدسي الطبيعي (البناء النفسي) إلا بالقصيدة، وهو ما حدث عند العرب. فليس للنفس، عند ابن خلدون، مضمون واحد، بل هي في العمران البدوي غيرها في العمران الحضري أخلاقاً وعقلاً، وحتى قدرات. فإذا قُشِدَ المدني أربعين، ومعه النفس التي تفقد ثباتها، ومن ثم دورها النموذجي للعمران، بل تصبح فقط أحد مجالاته. وتقلب العلاقة فيصبح هو نموذجها.

٢ - وجمعة الاقتصادي (قياساً على جبرية الحسابي) تقتضي كذلك، قبل شرحها، أن نثبت أن الاقتصادي المنزلي، في علوم العمل الفلسفية، كان يؤدي الدور النموذجي للمعالجة النظرية مثل حساب النسب. فالحساب، كمفهوم أداة، كان بحاجة إلى أساس حدسي مستمد من الطبيعة (عند اليونان): وتلك هي وظيفة النسب (بأنواعها الثلاثة، المقالة الخامسة من الأصول). والاقتصادي، كمفهوم أداة، كان كذلك بحاجة إلى أساس حدسي مستمد من الطبيعة (عند اليونان): وتلك هي وظيفة المنزل (جماعة للتعاون مؤلفة من الأسرة وأداة الانتاج: العبودية عامة آلية وشرية: لأن الثور هو عبد الفقير، والعبد هو ثور الغني، ولأن آلات النسيج لو كانت تدور بذاتها لوقع الاستثناء عن العبودية). ولا يمكن تخلص الحساب الأداة من السند الحدسي الطبيعي (النسب) إلا بالجبرية، وهو ما حدث عند العرب (القسم ٢، الفصل ٣). وكذلك لا يمكن تخلص الاقتصادي الأداة من السند الحدسي الطبيعي (المنزل) إلا بالجمعة، وهو ما حدث عند العرب، وخاصة عند ابن خلدون. فلا وجود للمنزل في الاقتصاد بالمعنى الخلدوني. بل إن عامل العبودية قد حُضِيَ من الأساس (ابن خلدون، المقدمة، الباب ٥، الفصل ٣: وفي أن الخدمة ليست من المعاش الطبيعي). فلم يبقَ إلا المجتمع بما هو السوق الكبرى للاقتصاد وللاستغلال الاقتصادي، من قبل الغالبين للمغلوبين. وإذا جُمِعَ الاقتصادي أربعين ومعه للمنزل الذي يفقد ثباته، ومن ثم دوره النموذجي للعمران، فيصبح فقط أحد مجالاته. وتقلب العلاقة فيصبح هو نموذجها.

الاقتصادي والمنزلي، فخلُص الأول من الأخير الذي صار إحدى أدواته وموضوعاته لا كلها، جاعلاً من الاجتماعي أدواته المفضلة بديلاً من المنزلي. وما الأداتان التمثولتان بالبدلان، أعني الاجتماعي والاقتصادي، إلا شيء واحد؛ إذ هما بالأساس «ألفوريتيم» عملي أو منطق الظواهر العملية الذي برزت وحدته بعد أن زال ما كان يفصل مظهره، أعني حصر الأول في النفسي، والثاني في المنزلي^(٤٣). ويمكن أن نفكر عدم حصول هذا التوحيد الشكلي سابقاً بالأساس الكيفي الذي كان يستند إليه، أعني بالفصل النوعي بين «الطبيعي - النظري» و«الخلقي - العملي» في الإنسان (أعني النفسي والمنزلي اللذين يُرَدُّ إليهما، بما هما خلقيان طبيعيان، الاجتماعي والاقتصادي، بما هما خلقيان أو إنسانيان تاريخيان)، وهو فصل علته ما كانت عليه نظرية الاجتماع من تأخر. فأفلاطون، مثلاً، كان يعلم^(٤٤)، وكذلك أرسطو^(٤٥)، أن المدني (أي ما سيصبح الاجتماعي) أبسط (خاصية أنطولوجية) وأدق (خاصية إستمولوجية) من النفسي من حيث فنيات علاج المسائل السياسية. لكنهما، مع ذلك، يقدمان عليه النفسي وعلته أداة ونموذجاً للمدني، جاعلين من المدني النفسي أساس العمليات «ألفوريتيمية» العملية، بفضل المقايسة بين سُلم تلكات النفس ووظائف المدينة، للوصول إلى تحديد المجهولات العملية المبحوث عنها، في علم السياسة. كما كانا يقدمان الاقتصاد المنزلي على الاقتصاد المدني، رغم علمهما بكون هذا أبسط وأدق، جاعلين من الاقتصاد المنزلي أساس العمليات «ألفوريتيمية» لفهم المسائل الاقتصادية، بفضل قياس الاقتصاد المدني على الاقتصاد المنزلي، لتحديد المجهولات المبحوث عنها في علم السياسة (أي كيف يجب أن تكون المدينة، كمجهول يسعى العلم إلى تحديده).

وفعلاً، فالمدني، عندهما، أبسط من النفسي، كون مجاله أعم، إذ هو يتعلق بما بين النفوس من نسب وعلاقات (مع حفاظ النفوس على طبائعها فلا يتخللها الاجتماعي)^(٤٦)،

(٤٣) وفعلًا فبمجرد تخلص الاجتماعي من النفسي بالبدل الاقتصادي محدداً للنماذج، وتخلص الاقتصادي من المنزلي بالبدل الاجتماعي محدداً للنماذج، حتى يُصبح مصدر النماذج الاجتماعية هو الاجتماعي بما هو اقتصادي والاقتصادي بما هو اجتماعي. وكلاهما تاريخيان، فغيب النفس والمنزل، بما هما ظاهرتان طبيعيتان مؤسستان لعلم السياسة المدنية كما تصوره الفلاسفة. ولولا ذلك لزالَت عن المحاولة المخلدونية كل طرافة، بل لثُبت دون علم السياسة الفلسفي أهمية ودقة علمية. والنفس والمنزل اللذان صارا تاريخيين أصبحا هما بدورهما من الظواهر العمرانية التي تحتاج إلى تفسير بالاجتماع والاقتصاد، عوض أن يكونا مصدرًا للنماذج. (٤٤) أفلاطون، جمهورية أفلاطون، II، 368 د وما بعدها: عملية التكبير لدراسة مفهوم العدالة في الدولة تيسراً لإدراك مكوناتها. ولكن النموذج يبقى، مع ذلك، من النفسي.

(٤٥) أرسطو، السياسة، I، 2، 1253. 18 - 25: تقدّم المدينة على مكوناتها كتقدم الكل على أجزائه. والكل دائماً أبسط من الجزء لأن مفهومه يقتضيه هو بعينه وهو لا يقتضي الجزء بعينه. لكن الدراسة السياسية تبقى خاضعة للنموذج النفسي والمنزلي، رغم كون هذين جزئيين منها.

(٤٦) إذ لو فعل لفقدت دورها النموذجي ولما كانت طبائع: وقد يؤثر فيها المجتمع بل هو ساع إلى ذلك =

مما جعل العمليات السياسية بحاجة، حتى لا تكون مقصورة على ما بين النفوس من نفسي، إلى نموذج الاقتصاد المنزلي المستند هو بدوره إلى المدني النفسي (الحاجات)، لكي تتمكن، في غياب أصناف العلاقات الاجتماعية المتخللة للنفوس والمتجاوزة للثبات (أرخنة النفسي نفسه، وهو ما يوازي تسهيل العدد الطبيعي واكتشاف العدد الحقيقي) من معالجة ما لا يقبل العبارة المنفصلة (من هنا أهمية نظرية النسب في الاقتصادي والنفسي الواردة في أعمال أرسطو وأفلاطون)^(٤٧).

لكن أداة «المدني - النفسي» التي تستجيب إلى هذه الحاجة بنائياً، وتؤسس أداة الاقتصاد المنزلي التي تستجيب إليها عملياً، أصبحتا عائقاً يمنع من توسيع نظرية الاجتماع، ومن اكتشاف التحليل السياسي الذي يمكن من معالجة مفاهيم سياسية تخول تحقيق التوازي بين التعبير الاجتماعي عن النفسي، والتعبير النفسي عن الاجتماعي، وإزالة القطيعة الأنطولوجية بينهما، لا برّد الاجتماعي إلى النفسي، بل بمفهوم جديد للاجتماعي وللنفسي. إن قصور المدني النفسي والاقتصادي المنزلي هو إذاً العائق المعرفي الذي انبنى على عائق وجودي أعمق منه أدى إلى القطيعة والمقابلة بين قنات معالجة النفسي، وقنات معالجة المدني (وهي مقابلة، ثم التخلص منها برّد المدني إلى النفسي، عند الفلاسفة)، فأصبح السياسي عدم الوحدة: النفوس الثابتة التي لا يتخللها ما بينها من علائق، والعلائق بينها التي لا تستوفي النفوس؛ وهو ما أوجب اللجوء إلى جسرين من المدني إلى النفسي (أداة المدني - النفسي)، ومن النفسي إلى المدني (أداة الاقتصاد - المنزلي). فإذا أرحنا عن الأول النفسي بقي الاجتماع، وعن الثاني المنزلي بقي الاقتصاد، بما هما سياسيان خالصان. وبذلك نجد الأداتين المقابلتين للفلسفة القديمة، في الفلسفة الحديثة عملياً. والإزاحة الأولى تحتاج إلى قصدنة المدني، حتى لا يبقى أمراً طبيعياً يقاس عليه الاجتماع السياسي، بل يصبح - هو بدوره -

= وهو معنى الترية. ولكن الترية ليست تاريخية بمعنى كون مضمونها حصيلة تكوينية للقيم والمعاملات في التاريخ، بل هي نقل للنفس من القوة إلى الفعل بإخراج ما فيها فطرياً (افلاطون)، أو إكسابها ما تقتضيه طبيعتها بالتعود على الفضائل (أرسطو). وتلك هي وظائف الدولة. وطبعاً، فهذا هو المطلوب من السياسة، إذا كان المقصود بها الموقف المعياري مما يمتحن المرء أن يكون عليه المجتمع. أما إذا كانت السياسة كعلم غير الموقف السياسي من الراجح السياسي، فإن ذلك لا علاقة له بالعلم السياسي: بل المطلوب هو دراسة الآليات الاجتماعية المنتجة لهذا المضمون الخلقي فعلاً، وليس المطالبة بإنتاجه، بوصفه ما تقتضيه طبيعة الإنسان، لكن الإنسان ليس حصيلة تاريخية، بل طبيعة ثابتة.

(٤٧) أفلاطون والعدد الديمغرافي الخلقي (لأن المقصود من العدد الزوجي هو العدد المحافظ على عدد السكان وعلى نسب طبقاتهم حتى لا تفسد الأخلاق): أفلاطون، المصدر نفسه، VIII 546 ب. وكذلك أرسطو وأداة النسب في أخلاق نيقوماخوس لتحديد مفهوم العدالة: كامل المقالة الخامسة - بل إن النفس نفسها نسبة عند أفلاطون، بمعنى أنها من جنس الأنفومة (harmonie)، بما هي نسق متآلف من الأصوات، وكذلك المجتمع والمنزل.

اجتماعياً. والثانية تحتاج إلى جمعة الاقتصادي، حتى لا يبقى أمراً طبيعياً يقاس عليه الاقتصادي السياسي؛ بل يصبح، هو بدوره، اجتماعياً: فتأخرن النفس المنزل، ويعم الاجتماع السياسي الأولى، والاقتصاد السياسي الثاني؛ ويصبح كلاهما، بفعل الأرخنة، ثمرة سياسية وضعية، وليس كما ظننا في الفلسفة، أمراً طبيعياً أو نواةً طبيعيةً يرتكز عليها الاجتماعي ويُعلم بالقياس إليها^(٤٨).

وبين أن إزاحة مجالي تطبيق التحليل السياسي - إزاحة النفسي من الأداة الأولى، أعني من أداة المدني - النفسي، وإزاحة المنزلي من الأداة الثانية، أعني من أداة الاقتصاد - المنزلي - يُثَلِّغُ إغراقاً في الصورية. ولكنه ليس إغراقاً يُذِيرُ عن المضمون السياسي، بل صار مضمونه نفسه صورياً. ذلك أن فنيات التقريب في المعالجة السياسية الخالصة، وفنيات التقريب في المعالجة السياسية المطبقة قد أصبحت موضوع الصياغة الصورية بعد أن تحرر الاجتماعي - السياسي من أداة المدني - النفسي، وتحرر الاقتصادي السياسي من أداة الاقتصاد - المنزلي. وكلما ازداد الوجه الصوري من السياسي الخالص نقاوةً تناسبه، في المقابل، الوجه المادي اقتراباً من السياسي التطبيقي أو التاريخي، الذي كان يُعَدُّ مما ليس بالمعلوم طبعاً. ويستند هذا الاقتراب اللامتناهي من المعطى العيني إلى ما حصل من تقدم في فنيات التقريب التي تعتمد عليها المعالجة السياسية الخالصة التي يحتاجها العمل في أداته الإدراكية التاريخية (أدوات نقد الوثائق وجمع المعلومات التاريخية). وهي فنيات يجمعها فن يمكن أن نطلق عليه اسم أرغانون الإدراك الحسي المطبق على الظواهر السياسية العينية، بالقياس إلى أرغانون الإدراك العقلي الخالص للظواهر السياسية العامة، خلال الصياغة السياسية النظرية للمعطى التاريخي. فيكون العلم العملي في الوقت نفسه بناءً لمنطق الممكن العقلي العملي الخالص بناءً رمزياً، ولمنطق الممكن العقلي المطبق بناءً تقنياً (تقنيات علم مصادر الخبر).

ونحن - وإن كنا نميز بين فنيات التقريب السياسي الخالص وفنيات التقريب السياسي المطبق، والأولى تكون نموذجية لا غير، والثانية تكون خلال صياغة أحداث سياسية بعينها - فإننا سنهتم، خصوصاً، بهذا الصنف الثاني والجديد من الأرغانون، أعني هذا الصنف الجامع بين التقريبين لتحديد الشروط العلمية السياسية للإدراك الحسي للظواهر السياسية، جمع الأرغانون الأول للشروط العلمية السياسية للإدراك العقلي للظواهر السياسية، بالاستناد إلى تعاضد التقريبين الخالص والمطبّق، أعني، في النهاية، التقريب المتعلق بالممكن العقلي العملي

(٤٨) وبذلك يزول التوازي الرباعي عند الفلاسفة (بنية النفس، بنية العالم، بنية مابعد العالم، بنية العلم والعمل) (أو علم الطبيعة وعلم المدينة) وهو ما أعطى لعلم النفس الدور الذي أصبح له في الأفلاطونيات الحديثة جمعياً (كما حددناه في المقدمة العامة).

الخالص (مثل درجات التقريب في تحديد عتبة ما في علاقة عملية ممكنة)، والتقريب المتعلق بالممكن العقلي العملي المطبق (مثل درجات التقريب في تحديد قيس معين في حدث تاريخي أو اقتصادي عيني).

خامساً: العلاقة بين الصورة السياسية

والتجريبية العملية

ولكي تتمكن من فهم اتجاها هذا الانقلاب اللذين يدوان متضادين تمام التضاد - الإيغال في الصورة العملية، والإيغال في التطبيقية العملية أو التاريخية، وكلاهما يُنسب إلى علم السياسة - سنحاول دراسة للمميزات الأساسية للأرغانون السياسي الصوري (وهو أرغانون الإدراك السياسي العقلي العملي الخالص)، ولأرغانون السياسي المادي (وهو أرغانون الإدراك السياسي الحسي العملي المطبق)، فاصلين بين مجاليهما، من دون نفي لوحدهما الأرغانونية، بما هما أداتنا لتحليل سياسي. فالأول، أعني الأرغانون السياسي الصوري، يمكن وصفه بكونه أفقياً، لتعلقه بما يجري من علاقات بين عناصر المنظومة الرمزية التي تمثل دور النموذج. والثاني، أعني الأرغانون السياسي المادي أو التاريخي، يمكن وصفه بكونه عمودياً، لتعلقه بما يجري من علاقات بين المنظومة الرمزية (أعني موضوع الأرغانون السابق) وعناصر المنظومة الموضوع التي تُعَدُّ مضموناً لها، والتي يُعَبِّرُ عنها بها تعبير الشكل عن المضمون، أعني العمليات التقنية التي تُصَيِّرُ المضمون قابلاً للصياغة العلمية المساعدة على معالجته بالأرغانون الأول، هي عمليات تقنية - معالجة المعطى التوثيقي أساساً - ليصاغ بعناصر المنظومة الرمزية صياغة تجعل المضمون يَنْتَقِطُ ليرتفع إلى الشكل، وتجعل الشكل يَنْطَوِّعُ لينزل إلى المضمون. وهذه العملية المزدوجة التي تنتقل الوقائع المضمونية إلى الشكل العلمي السياسي الخالص، وتنتقل الشكل العلمي السياسي الخالص إلى الوقائع المضمونية، هي التي نطلق عليها اسم المنهج التاريخي: أو الأرغانون السياسي للإدراك التاريخي.

وقد شرع علم العمل العربي، في مرحلتي التوسط هذين بين الواقعة المطلقة والوضعية المطلقة السياسييتين، شروعاً فعلياً، غير قابل للإنتكار، في تحقيق الخطى الأولى من هذا الأرغانون، بدءاً بعلم نقد الأخبار^(٤٩) وبحاولات التنظير الدقيق للتوثيق

(٤٩) وأولى المحاولات الساذجة في هذا الميدان تتعلق بالتحقيق المادي للمدونة القرآنية والسنية: كيف نميز بدقة ما يُنسب إلى الاله والرسول بما هما مصدران للعقيدة والفقه. وسنرى أن منهج التجريح والتعديل، أو النقد الخارجي لمصدر الخبر، سيدرج إلى أن يصبح بحثاً عن الشروط المنهجية للأرغانون التاريخي، بما هو منظومة علوم مساعدة اسمها العام هو علم المعران البشري والاجتماع الإنساني (راجع النص الذي صدرنا به هذا الفصل).

التاريخي^(٥٠)، وختماً بالتentظر العلمي للمنهجية التاريخية المستندة إلى الموقف الاسمي في العمل عند ابن خلدون^(٥١)، وهو موضوعنا الرئيسي جزؤه الثاني. فكيف كان حصول الإيقال في الصورة السياسية والتاريخية السياسية؟ ولم يعتبران وجهين للظاهرة العلمية نفسها

(٥٠) لعل أفضل مثال لمحاولات التentظر للتوثيق التاريخي هو نظرية «القيم» بالنسبة إلى الحقيقة التاريخية كما حددها الكافيجي في كتابه المختصر في علم التاريخ قياساً على سلم الأحكام الفقهية. انظر: فرانز روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة أحمد صالح العلي، مراجعة محمد توفيق حسني (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٣)، ص ٣٤٠. وتلك الاعتبارات الحاصلة عند إرادة تاريخ شيء من الأشياء: أولها اعتبار وجه الحضور والعيان. ثانيها اعتبار وجه العلم واليقين. ثالثها اعتبار وجه غلبة الظن. رابعها اعتبار وجه التعارض بلا ترجيح، خامسها اعتبار وجه غير الوجه الأربعة. وهذه القيم الخمس هي مثل: القيمة اللامتناهية (لا سالبة ولا موجبة في الفقه وهو المباح) وهي الأخيرة. ثم القيمتان للموجبتان الأولى هي الواجب، والثانية هي المنسوب إليه (في السلم الصوري العيان أصدق من العلم اليقيني). ثم القيمتان السالبتان الثالثة هي المكروه (إن بعض الظن إثم) والرابعة المخطور (إذا اتعمد الترجيح سهل الوقوع في المخطور وهو الترجيح بلا مرجع): وعلى كل فهذه محاولة لتصنيف الوثائق والمعلومات التاريخية. وسنرى كيف أن ابن خلدون - قبل هذا بقرابة القرن بحث عن تصنيف لسوالب الوصول إلى هذا أو لعلل الخطأ في الخبر التاريخي حتى بالنسبة إلى من يريد أن يقص ما عاين وشاهد، أعني أولى هذه القيم.

(٥١) وأرقى التentظرات للمنهجية التاريخية، هي، بلا منازع، محاولة ابن خلدون (في الفكر العربي طبعاً): وتتألف هذه المحاولة، مثل الأرغانون للنطق، من وجهين:

- ١ - الوجه السالب، وهو المتعلق بموانع الوصول إلى الحقيقة في التاريخ، أعني أسباب الخطأ.
- ٢ - الوجه الموجب، وهو المتعلق بشروط البلوغ إليها.

والعلم الجامع بين الوجهين هو علم العمران البشري والاجتماع الإنساني الذي ثمرته الوحيدة - بحسب ابن خلدون - هي نقد الأخبار، رغم شرفه في ذاته. فكيف ذلك؟ سنكتفي هنا بتحديد سريع لهذين الوجهين، لأن تحليلهما هو من مشمولات الفصل السادس. فأما الوجه السالب فيتعلق بأسباب الخطأ الناتجة من طبيعة المعلومة التاريخية نفسها: فهي خبر عن حدث زمني يخص العمران البشري. وهذا الخبر ذو مصدر إنساني دائماً، حتى ولو كان الحدث مثلاً أمماً، فمصدره دائماً الإدراك الحسي الإنساني. وهذه المعلومة يمكن أن تزيف عن قصد، أو عن غير قصد. وفي القائمة التي أعدها ابن خلدون لأسباب الخطأ يمكن أن ننسب أولها وآخرها (السادس) إلى ذات المخبر: إما التزييف اللاواعي (التشيع) أو الواعي (خدمة حاكم بتخير الحقيقة)، وثالثها وخامسها إلى طبيعة الحدث التاريخي نفسه: سوء تأويل غير واع للمقاصد رغم التحرز، أو متعمد لعدم التحرز؛ وثانيها ورابعها لتناقض المنهج: إما لحسن الظن بالمصدر، أو لاطمئنان إلى التجريح والتعديل. وإذا فأسباب الخطأ تجعل الخبر التاريخي والحقيقة التاريخية عسيرة التحديد وصعباً البلوغ إليها. وأما الوجه الموجب فيتعلق بالسبب المتقدم على هذه الوجوه السالبة - وهو كذلك مزدوج، رغم أنه ورد في المقدمة على أنه واحد وهو السابغ في القائمة - أعني: «ومن الأسباب المقتضية لذلك - وهي سابقة على جميع ما تقدم - الجهل بطبائع الأحوال في العمران. فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً، كان أو فعلاً، لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفي ما يعرض له من أحواله [الوجه الأول من السبب السابغ]. فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعان ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق [وهذا هو الوجه الثاني من السبب السابغ]، ابن خلدون، المقدمة، ص ٥٧ - ٥٨». فكون العمران ذا طبائع، وكون علمها يساعد على نقد الخبر والمعلومة التاريخية، هما السببان الموجبان للوصول إلى المعلومة التاريخية الصحيحة (وكان قد علقنا على ما في هذا الحل من دور في بادية الرأي).

التي سنؤدي، بالضرورة، إلى الاسمية العملية، وإلى إعادة تحديد منزلة التاريخ بوصفه علماً
لهذين الوجهين من الفعالية العملية؟

لنبدأ بالإشارة إلى أن منهج السياسات التي تُعدُّ خالصةً عند اليونان، أعني تلك التي
عرفها العرب، هو المنهج الذي يمثل، عندهم، الإدراك العقلي السياسي الخالص، أعني المُعْني
عن الإدراك الحسي المنفعل، لاستعاضته منه بالإدراك الحسي الفاعل - أعني ما يتضمنه المدني
النفسي من نموذج بناء نفسي للسياسي (قوى النفس الثلاثة: الناطقة، الغضبية والشهوانية
الموازاة اجتماعياً للطبقات الثلاث)، ومن نموذج عمليات منزلية للاقتصادي (التعاون من أجل
المعيشة). ولنتساءل عن منهج السياسات التطبيقية عندهم، أعني تطبيق تلك النماذج على
المجتمعات التاريخية، وخاصة على السياسي والاقتصادي فيها، سعياً إلى تحديد طبيعتهما.
فالمفروض أن تكون هذه السياسات التطبيقية، من حيث تميزها عن الأولى، بحاجة إلى
إدراك حسي من جنس آخر لا يكفي. فيه نموذج البناء النفسي للسياسي ولا نموذج العمليات
المنزلية للاقتصادي المساعدان للاستدلال كما هو الشأن في السياسات المعنوية خالصة. إذ لا
بد من عناصر مستعمدة، بالقصد، من ملاحظة الواقع التاريخي. ولا تكفي العلاقات والتأشبُّه
العامة المستمدة من السياسات المظنونة خالصة (المعتمدة على المدني النفسي والاقتصادي
المنزلي)، والتي كونها، في الحقيقة، ليست خالصةً أدّى إلى حصر السياسي في خصائص
هذه الموضوعات النماذج التي بُنِيَّ عليها السياسي اليوناني، وإلى الإحجام عن إدراك كل
سياسي مناهج له قد يوجد في موضوعات تطبيقية جديدة يُبرزها الاكتشاف التاريخي.

ومعنى ذلك أن مضمونات السياسة التطبيقية المتعلقة بالسياسي الموجود في التاريخ لا
يمكن أن تكون بالضرورة ما نعلمه من مضمونات السياسة المستعمدة من نموذجي علم
السياسة الخالص، أعني المدني النفسي والاقتصادي المنزلي. ولا يمكن كذلك ألا يكون
لتحديد هذه العناصر الجديدة التي يمدنا بها التاريخ كماً وكيفاً دورٌ في الصيغ والعبارات
السياسية الملائمة لهذه الموضوعات التي لا يلائمها ولا يكفيها ما أمداً به السياسي الخالص
عقلياً من نماذج المدنية النفسية والاقتصادية المنزلية. ولما كان عدم الكفاية هذا لا يبرز للعيان
إلا بفضل ظهور عدم الملاءمة، صارت للمعطيات المحددة المستعمدة من الملاحظة التاريخية منهجاً
ضرورياً لكللا الأمرين، أعني لعدم الملاءمة ولمدم الكفاية. ومن ثم فإن مجرد الافتراض غير
كافي؛ بل لا بد من الاعتماد على التحديد الدقيق للموضوع، بفضل الملاحظة التاريخية
المُتَقَبَّلَة (وليس بالبناء النموذجي). وهي إذاً ملاحظة تختلف عن ملاحظة البناء بواسطة نموذج
المدني النفسي والاقتصاد المنزلي في الاستدلال السياسي المُعْتَبَر خالصاً^(٥٢). فالبنا بواسطة

(٥٢) لأن ما يورده المصدر التاريخي، إذا كان سليماً وصحت وسائل إدراكه صحةً فعلية، يجب أن يُغير
النموذج النظري من أصله، حتى يُدخل فيه هذا المعطى الجديد (وهذه هي الطريقة الوحيدة التي جعلت علم=

نموذج المدني النفسي والاقتصادي المنزلي بيني مدينةً تصورية، ثم يلاحظ هذا البناء التصوري، ويستدل استمداداً للمعطيات الباقية. والملاحظة التاريخية تستدل تاريخياً لتلاحظ ما في المعطى التاريخي مما لم يتبه بعد فتفعل في أدوات ملاحظتها (أدوات نقد الخبر والوثيقة)، حتى تكون منفصلة بالخبر كما هو، ما أمكن ذلك، أعني حتى تتمكن من إدراك ما تلاحظه كما هو في النظرية العملية وليس كما يبدو للحس غير المجهز بأدوات نقد الخبر والوثيقة التاريخية. وإذا فالملاحظة التاريخية تحافظ على أحد معنيي الانفعال بالمعطى محافظة مقصودة، من خلال إزالة معناه الثاني إزالة مقصودة كذلك: فهي تسعى إلى الحفاظ على تقبل المعلومات من خارج، وعدم وضعها بالفرض، وذلك بالسعي إلى إزالة العوامل المانعة من موضوعية هذا التقبل، ما أمكن لها ذلك، حتى لا تحول هذه الموانع دون البلوغ إلى خصائص الوقائع الملاحظة. ولما كانت الموانع آتية من إدراك الوثيقة، أو من ظروف هذا الإدراك، أصبح المعنى الثاني من الانفعال دالاً على ما ينتسب إلى الإدراك وظروفه من خيولة دون إدراك المعطى التاريخي إدراكاً يُبرز خصائصه السياسية. وعلم هذه الموانع السياسي هو علم نقد الوثائق والأخبار، إذ يعود جلّه إلى دراسة أخطاء إدراك الوثيقة عند المؤرخين. وقياساً على علم نقد الوثائق والأخبار (وهو نظير علم المناظر في تجهيز الرياضيات التطبيقية)، يمكن الحديث عن علوم مشابهة تتعلق بمصادر المعلومات التاريخية واحداً واحداً، بحيث يكون مجموعها مادةً لعلم سياسي يمكن أن نطلق عليه اسم «علم الأدوات المساعدة لعلم التاريخ» أو السياسة المطبقة. ويتضمن جميع الأدوات العلمية المقيمة لمصادر المعلومات التاريخية أو المزيلّة موانع الإدراك السياسي للأحداث. وذلك هو العلم الذي أطلقنا عليه اسم الأرغانون السياسي للإدراك التاريخي الذي يُعتبر نقد الوثائق والأخبار جزءه الرئيسي، والذي لا تُعد فيه أدوات نقد المصادر والمعلومات التاريخية مجرد أدوات لأمر غيرها، بل هي الغاية من هذا العلم، رغم كونها تبدو فيه مجرد أداة؛ ونسق هذا العلم الأداة هو علم العمران البشري.

ولم يكن بوسع العقل الإنساني أن يفكر في مثل هذا المنهج، قبل أن يفقد ما كان يظنّ سياسياً خالصاً طابعه المعياري بالإضافة إلى ما لم نكتشف بعد البنى السياسية الملائمة له أو لم نخترعها لصياغته. واكتشاف هذه البنى أو الشروط المساعدة على اختراعها يشترطان هذا المنهج الجديد، أعني الأرغانون السياسي للإدراك التاريخي الذي يجيب عن السؤال التالي: كيف نحقق شروط الإدراك التاريخي السياسي الذي يمكن من تطبيق أرغانون

: الاجتماع يصبح علمياً في بداية القرن العشرين، بفضل البحوث التاريخية الإثنولوجية والأنثروبولوجية). أما في الحالة التي يتم فيها ملاحظة ما ينتج من النموذج النفسي والمنزلي، فإن الظاهرة المبنية لا تتضمن جديداً قد يغير النظرية، ما دام صادراً عنها، وبلغة أوضح ما لم يصبح الاجتماعي معدوداً أمراً خارجياً لا يكفي فيه التصور لإدراكه، بل يجب الخروج إليه واستمداده من مصدره الذي هو تاريخي بالضرورة حتى إذا تعلق بالحاضر (لأن سبيل إدراكه هو الوثيقة وهي معنى للمعلومة التاريخية). فإن الاجتماعي التاريخي يبقى غير علمي.

الإدراك العقلي السياسي على الوقائع الاجتماعية؟ أو كيف نحدّد المعطيات الاجتماعية تحديداً يجعلها قابلةً للمعالجة السياسية بواسطة الأركان السياسي الخالص، فتصبح المعطيات المستمدة من الملاحظة التاريخية قابلةً للترجمة السياسية أولاً، والعلاج السياسي ثانياً (أعني العلاج العلمي السياسي)؟

ولكن لو طرح المشكل بهذه الصيغة العامة والواضحة لتّم اكتشاف المنهج التاريخي منذ اللحظة الأولى التي وقعت فيها محاولات بناء العلم السياسي الذي كان، في البدء، عند أُم الشرق علم الأركان النظرية للعمل، قبل أن يستحيل، عند اليونان، إلى علم الطبائع الواقعية للعمل. فلم يبق مجرد منظومة ذرائع، كما هو الشأن عند المصريين وأهل ما بين النهرين: أعني أركان الرصد العلمي للواقعات السياسية والاجتماعية بما هي فعاليات المجتمع الاقتصادية والسياسية والمعرفية في الدولتين المصرية والبابلية^(٥٣). والأمر الذي منع هذا الطرح الواضح للمشكل، هو عينه الأمر الذي ساعد اليونان على الثقل من الذريعة العملية عند معلمهم الشرقيين، إلى الواقعية العملية عند علمائهم وفلاسفتهم. إنّه الأمر الذي يترسّ استكمال النظريات السياسية للتعبير عن الظواهر السياسية البسيطة أو المظنونة كذلك، أعني الانتظام التقريبي للظواهر السياسية، والدقة التقريبية لأدوات ملاحظتها. فقد كان المعطى الدستوري، مثلاً، وأداة ملاحظته مستعدين لتوليد الواقعية السياسية، من حيث لا يدري العلماء، وخاصة عند اليونان الذين رفعوا إلى المطلق ما كان يُعدّ، عند معلمهم المصريين والبابليين، حلولاً نسبية وذريعة لعلوم السياسة. فصبروا العلم التقريبي الذي هو ذو مصدر تاريخي حتماً، حقائق نهائية، فطبائع للظواهر السياسية نفسها؛ وامتنع عليهم، من ثم، الفصل بين الأركانين الصوري السياسي الخالص، والمادي السياسي المطبق (أي شرط المنهج التاريخي) فصلاً يُمكن من تحقيق شروط كل منهما تحقيقاً فعلياً. فلم تكن السياسيات الخالصة خالصة بحق، ولم تكن السياسيات التطبيقية تطبيقية بحق، لأن أداة المدنى النفسى، والاقتصادى المنزلى فى الأولى اعتبرنا السياسى الخالص، لا أحد موضوعاته؛ ولأن السياسى

(٥٣) وذلك هي وظيفة الكنية والكهنوت. وهو أركان ذريعي بمعنىين:

١ - بمعنى عدم القول بأنه من طيبة طبيعية، بل هو وضعي رغم القدسية المضفة عليه بنسبة واضحه إلى

السلالة الإلهية: الفرعون.

٢ - بمعنى الأداة المخترعة للظاهرة السياسية نفسها والممكنة من التحكم فيها: المرادف «الاستعلامات» لمعرفة ما يحصل فعلاً والسيطرة عليه. ووظيفة الاستعلامات أو «البريد» تتعلق بجميع الشؤون الاجتماعية، وخاصة بشؤون الحكم مباشرة، ومعارضة، وبشؤون الاقتصاد (مالية، وجباية، وسبل توزيع، وقواعد تبادل). وبصورة إجمالية كل ما يتعلق بالتعامل مع الجهاز الاجتماعى تماماً ذريعاً يجعل الاستعلام عليه من جنس الاستعلام على الطبيعة. وإلى هذا آلت العلوم الإنسانية في عصرنا. أما الوظيفة المعيارية التي تبذل السياسة علماً لما يجب إدخاله على المجتمع من إصلاحات، فهي من جنس الاستفادة من العلم الأول، وليست علماً في شيء.

في التاريخ اليوناني لم يُعَدَّ تاريخياً، بل طبائع واجبة لهذه الظواهر السياسية (الديستاتير والأنظمة مثلاً)، ولم تُعتبر مجرد ذرائع وحلول وضعية في الممارسة السياسية، وفي علمها، بل حقائق مطلقة.

وإذا فقد تعامل القدامى - أفلاطون وأرسطو والفلسفة السياسية التي وصلت إلى العرب - مع المعطى الخلقي المظنون موجوداً في السياسات التطبيقية تعاملهم مع المعطى السياسي المظنون خالصاً. وهو ما جعلهم يعتبرون السياسي، في الحالتين، ذا وجود حقيقي لكون الخلقي طبيعياً وليس مجرد ذريعة موضوعة، إما كعلم صوري خالص للفعالية العملية، أو كعلم مطبق على الحاصل منها، مما صيّر الظواهر الخلقية - عندهم - جنسين متفاضلين: الأول، منتظم وأزلي وقابل للعلم السياسي الخالص؛ والثاني غير منتظم، وفي سيلان أبدي، ولا يقبل العلم السياسي بإطلاق (وهو التاريخي)^(٥٤). ولهذا العلة اقتضت السياسات التطبيقية على هذه الظواهر المظنونة منتظمة، مثل الأنظمة الدستورية وأنظمة التربية، وكان المنهج السياسي الوحيد الصالح فيها هو المنهج السياسي المستعمل في جمهورية أفلاطون أو في سياسة أرسطو، أعني المنهج الذي هو في غنى عن أرغانون الإدراك التاريخي، أو الذي يكاد يكون كذلك، إذ لم يكن اللجوء إلى مصادر المعلومات التاريخية أمراً مبدئياً ولا نسقياً؛ بل الهدف منه تأكيد نموذج المدني النفسي والاقتصادي المنزلي.

(٥٤) ولهذا الانقسام صورتان:

١ - أفلاطونية، وهو الانقسام الفاصل بين مشروع الجمهورية وما يصف أفلاطون في المقاتلين VIII و IX منها، بوصف الأول هو السياسي بحق، والثاني هو ما يؤول إليه الاجتماعي عندما يُترك فيه الحيل على الغارب، ويتطور بذاته، وهو عندئذ ليس موضوع علم السياسة.

٢ - أرسطية، وهو الانقسام الفاصل بين ما وصفناه بكونه تاريخياً طبيعياً مصنفاً لأصناف الديستاتير والنظم الحاصلة فعلاً في التاريخ اليوناني، وما يسكت عنه أرسطو، أعني السياسي في الأمم البربرية أي التي لم يصبح فيها السياسي من جنس ما يعرف اليونان: لكأننا اليوم اعتبرنا سياسياً واجتماعياً ما يحدث في البلاد الأوروبية لما في مؤسساتها من انتظام وقوانين ظاهرة، ونفتينا ذلك عن المجتمعات المختلفة للانعدام الظاهر لذلك فيها.

أما إذا استعملنا الطرق العلمية التي يستعملها علم الاجتماع ذو المنهجية التاريخية، فإننا نسجد أن البنية العميقة لجميع المجتمعات متقدمها ومتخلفها واحدة، وهي أقرب إلى ما وصفه ابن خلدون منها إلى ما وصفه الفلاسفة، أعني أنها دائماً على صورة الغالين عليها أي كأن هؤلاء الغالين قبيلة، أو طبقة، أو فئة فكرية أو مالية أو عسكرية. المهم أن المجتمع هو في حرب أهلية دائمة، وفي تريب دائم لهذه الحرب، بواسطة المظلمات القديمة المعلقة لثبات المؤسسات أو المبررة لها إخفاءً للآليات الصراعية الدائمة الكامنة فيه. وآليات هذه الصراعات هي المحددة للباقي في أية لحظة كانت: ولعل أفضل مثال هو الكائنات الحية، فسواء كانت متطورة أو بدائية، فلها الآليات العضوية نفسها في الفرد أو في الجماعة، رغم تزايد التعقيد. وتلك هي أهم نتائج الإثنولوجيا والانتروبولوجيا التاريخيتين. وإذا فالأمر يتعلق بعلاقة البنى الثابتة للتاريخي بالتاريخي وهو المقصود بعلم العمران بما هو في علاقة مثالية لعلاقة الرياضي بالطبيعي. وإذا تصورتنا هذه البنى غير تاريخية فالمقصود أنها تصير كذلك، أولاً بعد طربانها إذ هي لم تكن ثم تجلّدت، وثانياً بعد طربان علمها إذ هي لم تكن معلومة ثم صارت.

سادساً: شروط النقلة من الواقعية إلى الذريعية في العمل

وهكذا نجد أن علم السياسة المُعْتَبَر تطبيقياً - عند الفلاسفة - قد استعمل، هو بدوره، منهجية علم السياسة المُعْتَبَر خالصاً، واقتصر عليها، أعني علم المقارنة بالنموذج المدني النفسي والاقتصادي المنزلي. فلم يتمكن من أن يكون مناسبةً لوضع أركانها السياسية التطبيقية، أو قواعد المنهج التاريخي بالمعنى الذي تُطْلَقه على فنيات تحويل المعطى الاجتماعي التاريخي إلى مادة قابلة للصياغة العلمية السياسية، ومن ثم للمعالجة بالأركان السياسية الخالص. ولم يكن بوسع علم السياسة أن يفعل ما ساد التصوُّر الواقعي للسياسي والخلقي. كما إن منهجية أرسطو الاستقرائية في السياسيات لم تكن قابلةً للتحويل إلى منهجية علمية في التاريخ، لأن «التاريخ» الأرسطي كان من جنس «التاريخ الطبيعي» عنده؛ فلم يكن قابلاً لأن يصبح من علم السياسة، إذ أقصى ما كان يمكن أن يبلغ إليه من النتائج هو الوصف التصنيفي، بواسطة ملاحظة الخصوصيات العينية لما يظنه موضوعاً جوهرياً للعلم العملي، والمحدد مُشْتَقاً بفعل نموذجي علم السياسة، أعني المدني النفسي، والاقتصادي المنزلي، لكان الظواهر الاجتماعية غير تاريخية، بل من جنس الظواهر الطبيعية.

لذلك كان لا بد من الانقلاية النوعية التي قطعت مع الواقعية السياسية والواقعية الخلقية، ليصبح المنهج التاريخي، أو الأركان السياسي لإدراك الموجود التاريخي إدراكاً حسيّاً، أمراً مُكْتَباً. ويقتضي هذا الأركان أن يصبح السياسي شيئاً صائراً على الدوام، يسير نحو التعقيد الملائم للظواهر الخلقية (بمعنى الظواهر الإنسانية بالمقابل مع الوجود الطبيعي وليس بمعنى القيم أو علمها الفلسفيين)، وأن يصبح الخلقي (بالمعنى نفسه) شيئاً صائراً على الدوام، يسير نحو البساطة التصورية الملائمة للسياسي. والضرورة الأولى تفترض التخلص من الواقعية، في علم السياسة، لتعويضها بالذريعية السياسية. والضرورة الثانية تفترض التخلص من الواقعية المنسوبة إلى طبائع الظواهر الخلقية، لتعويضها بالوضعية والذريعية الخلقية. والذريعية الوضعية الأولى هي أركان البناء الرمزي الخالص للنماذج التأويلية بإطلاق أو بتخصيص (تأويل الظواهر الخلقية أو الإنسانية بما هي اجتماع تاريخي). والذريعية الوضعية الثانية هي أركان البناء التقني لأدوات الملاحظة والتوثيق التاريخية، وللنماذج التمثيلية التاريخية بإطلاق أو بتخصيص^(٥٥).

(٥٥) يمكن أخذ التعليق السادس والخمسين من الفصل السابق ووضعه هنا، مع تغيير كلمة «تقني» بـ «توثيقي» و«صورتي نظري» بـ «صورتي عملي» ليكون المقصود واضحاً بهذه العلاقة: إذ يكفي أن نقبل التعامل مع التاريخي على أنه، مثل الطبيعي، ظواهر تعلم من خارج، حتى وإن كانت وضعية أي تراكيمية من اختراع=

إن الأرخانون السياسي للإدراك التاريخي أو المنهج التاريخي الممكن من صياغة الخلفي (أي الإنساني) صياغة سياسية لمالجه بالأرخانون السياسي للإدراك العقلي العملي، هو جملة العلوم (المساعدة) التي على رأسها علم نقد مصادر الخبر والوثائق (أي نظير علم المناظر في الرياضيات التطبيقية). ويعتمد هذا الأرخانون على تصوّر جديد للفصل بين السياسي الخالص بحق (وهو أعم من علم السياسة المستند إلى المدني النفسي والاقتصادي المنزلي)، والسياسي التطبيقي بحق (وهو أعم من الدراسة المعتمدة على الملاحظة المقصورة على ما حدده علم السياسة المستند إلى المدني النفسي والاقتصادي المنزلي)، وعلى اعتبار الأول علماً للنماذج التأويلية العملية عامة، أو علم التاريخ الخالص (ولا عجب إن وضعنا مثل هذا المفهوم الذي هو من جنس المنطق الخالص، بمعنى نظرية المنهج الخالصة للعمل، مثلما أن المنطق الخالص هو نظرية المنهج الخالصة للنظر. ولن يعجب من ذلك إلا من يظن أن المنطق الخالص ليس علماً تاريخياً - بمعنى كونه - يعتمد على التنظير لما حصل من البنى الرياضية الخالصة التي هي وليدة تاريخ تحصيل هذه البنى في الفعالية العلمية عامة: وهو ما نعينه بالذخيرة النموذجية الخالصة التي تحصل بالتدريج) واعتبار الثاني علماً للنماذج التأويلية العملية الخاصة بأحداث تاريخية معينة، أو التاريخ المطبق^(٥٦): ولما كان التطبيق على أحداث تاريخية معينة يقتضي تخليص غيبتها من سذاجة المعطى، بجعلها هي بدورها معطى علمياً سياسياً (لا تخليصها من الغيبة، من دون ردّها إلى المعلوم السابق ردّاً يزيل إمكانية إثراء العلم السابق بما اكتشفه العلم اللاحق من بني لا يتضمنها، أصبح من الضروري الاعتماد على أرخانون سياسي للإدراك التاريخي يمكنه، بفضل أدواته النقدية لمصادر المعلومات التاريخية، من إدراك البنى السياسية للموضوع أو - وهو الشيء نفسه إذا اعتبر بالسلب - من تخليص الوثائق والخبر من «أخطاء المؤرخين».

وإذاً فما جعل السياسي الخالص يكون واقعياً، عند القدامى، هو كونه ليس خالصاً بالقدر الكافي. وما جعل السياسي المطبق يكون واقعياً عندهم هو كونه ليس تطبيقياً بالقدر

= الإنسان، لأن الطبيعي نفسه، بما هو المعلوم لنا منها، وضعي هو بدوره كما أسلفنا. وإذاً فالنماذج النموذجية ممكنة هنا أيضاً - مثلاً: ليقى ستراوس ودراسة علاقات النسب بنموذج رياضي مثل الفونولوجيا، مادام قد زال الفرق بين الطبيعي والإنساني - لا يُرد الأخير إلى الأول أو الأول إلى الأخير - بل لكون المعلوم منها ومناهج عمله لا يمكن لهما أن يكونا إلا منهج النموذج الصوري المصحوب بالتطبيق المستند إلى الاستعلاء عن الظاهرة تجريباً في الطبيعي، وتوثيقاً في الإنساني.

(٥٦) أفضل الأمثلة على هذا بالنسبة إلى الانسانيات هو نماذج علم الاقتصاد المستمدة بعد الفرض ثم التحقق مما حصل في التاريخ والمولدة لذخيرة النماذج الاقتصادية، أو نماذج علوم اللسان. وبهذا المعنى تصبح ذخيرة النماذج، إذا نظرنا إليها بالتساوق، كالمنطق الثابت، وإذا نظرنا إليها، بالتوالي، كالتاريخ (لحصول هذه النماذج). وإذا فالتاريخي منطقي بالإضافة إلى موضوعاته: كلاهما يترد إلى الآخر ارتداد البنية إلى الصيرورة. التاريخي صيرورة المنطقي، والمنطقي ثبات التاريخي.

الكافي. ولو غُلب الأول، وانطبق الثاني لاكتشفنا طابعهما الذريعي الوضعي الذي غُفِلنا عنه، فصارت ذرائعهما، بحكم هذه الغفلة، معتبرة طبائع لا ذرائع لضربين من الوجود مختلفين بالتأثر والجوهر: ما يقبل العلم السياسي من الإنساني، وما لا يقبله^(٥٧). ومن ثم فسداجة الأرغانون السياسي الخالص (أداة المدني النفسي والاقتصادي المنزلي) وسداجة الأرغانون السياسي المطبق (نظرية الدساتير والعادات وأحداثها اليونانية كما في دساتير أثينا)^(٥٨) هما السر في الموقف الواقعي للعلم والفلسفة العمليين، عند اليونان، ومقلديهم من الفلاسفة العرب. لذلك صارت البنى السياسية البسيطة تُعَدُّ طبائع للظواهر الخلقية (أي الإنسانية) المظنونة بسيطة (ما دامت تُرَدُّ إلى المدني النفسي والاقتصادي المنزلي)، لعدم دقة أدوات ادراكها التاريخي. لكن الأرغانون التاريخي، بما هو علم سياسة تطبيقية أو علم النماذج التاريخية للظواهر الإنسانية، سيبي أن تصنيفها الكيفي إلى ما يتصف بالانتظام السياسي القابل للعلم، وما لا يتصف به، ليس دالاً على طابعها؛ بل هو دالٌ في الحقيقة، على نقائص الأرغانون السياسي الخالص والمطبق. ومن هنا تلازم وجهي المسألة السياسية: الصوري والمادي، أو الخالص والتطبيقي، أو التاريخي العام والتاريخي الخاص، كما ذكرنا.

فإذا صار «الجهاز الرمزي» السياسي الخالص نسفاً متفتحاً يتزايد رصيده كماً، ويتغير كيفاً، بحكم كون نظرياته مجرد ذرائع لا طبائع، أصبح «الجهاز التقني» السياسي المطبق مصدراً لا ينضب لتوليد النماذج السياسية والبنى التاريخية الجديدة التي لم تكن، من قبل، معلومة؛ مما يجعل الحاصل من الظواهر الإنسانية (أي الخلقية بالمعنى غير المعياري)، مصدراً للإلهام المطلق للنظريات السياسية، خلال محاولات صياغته علمياً. ومن ثم تفقد الواقعية السياسية والواقعية الخلقية مبرر وجودهما، ويصبح السياسي والخلقي شيئين غايتين لا يقتصران عما غُلب منهما، بل هما مجال مفتوح إلى ما لا نهاية. وما «الغلق» (لا الانغلاق) النسقي إلا مجرد شرط ذريعي لحصر الحاصل وتنظيمه، والإدراك الممكن بالإضافة إليه، وسبل البحث عنه وفيه، وبذلك يصير السياسي والخلقي مجالي الممكن النموذجي الرمزي للعمل بإطلاق (السياسي)، أو الممكن النموذجي التاريخي للعمل بإطلاق (الخلقي). وهما ممكنان يتقاربان إلى ما لا نهاية، من دون البلوغ إلى الاتحاد، ما ظل البحث العلمي في العمل جارياً، وما لم يحنطه الموقف الواقعي. وهذا هو السر الحقيقي في وحدة الاتجاهين اللذين يدوان متقابلين في الأمر الذي أردنا وصفه، أعني اتجاه الصورية والتاريخية المطلقتين والجمع بينهما سلباً (إزالة الواقعية)، وإيجاباً (وضع الاسمية)، بما هما ما بعد العلم العملي، كما

(٥٧) الفارابي، تحصيل السعادة، ص ٦٨ - ٧٠.

(٥٨) أرسطو، نظام الأثنين، ترجمة طه حسين، المجموعة الكاملة، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب اللبناني،

١٩٧٥)، مج ٨، ص ٢٩٥ - ٢٥٣.

أصبح في النقلة النوعية التي نسبها إلى ابن خلدون.

وفعلاً، فالمقصود بعلم «التاريخي» السلوك المعرفي الذي يجعل بنية النظرية العملية تنحو إلى نمذجة بنية الموضوع العملي العميقة، ويجعل بنية الموضوع العملي العميقة تنحو إلى انتظام بنية النظرية العملية العميقة. ويقتضي ذلك أن يفقد السياسي (العلم) والخلقي (الإنساني) بما هو موضوع ذلك العلم ثباتهما وواقعتهما، ليتحوّلا إلى مسارٍ متغيّرٍ للبنى الرمزية التأويلية (الأول)، ومسارٍ متغيّرٍ للبنى التقنية التأويلية (الثاني). فلا يبقى لأَيٍّ منهما أدنى كثافة واقعية تنمعه من التحوّل، كونهما مجرد أدوات وذرائع رمزية وتقنية (وهو المقصود بالوضع الذريعي لتقنيات وضع النماذج الرمزية والنماذج التقنية للوثائق وللعلوم الأدوات في التاريخ) للوجود الاجتماعي الذي تبقى المطابقة معه - بما هو في ذاته - غاية لا تُدرك إلى ما لا نهاية (وهو، في ذلك، لا يختلف في شيء عن أي موجود آخر، إذ الموجود بما هو موجود لا يمتاز فيه الطبيعي عن الاجتماعي).

وما لم يصبح المعطى التاريخي متحرّراً من سلّم الخبر الطبيعي (أي مصادر الخبر المغفوة)، فإنه لا يمكن اكتشاف بناء العميقة التي ستلهم الفكر السياسي النظري الواضع للنماذج التأويلية. وما لم يصبح العلم السياسي الخالص متحرّراً من سلّم النموذج الطبيعي (المدني النفسي - الاقتصادي المنزلي)، فإنه لا يمكن اكتشاف البنى العميقة التي تحاويل مشاكل البنى العميقة للمعطى التاريخي المتحرر من سلم الخبر الطبيعي. وإذا كان أرغانون الإدراك العقلي الخالص للعمل (علم السياسة الخالص) محاولةً لتحرير العلم السياسي من النموذج الرمزي الطبيعي وأحاييله (والاستعاضة منه برمز نموذجي قابل لإنشاء أدوات التحليل السياسي المتحرر من المعطى الطبيعي الأول، أعني من نموذج «المدني - النفسي» والاقتصادي - المنزلي» عند القدماء، ومقلّديهم من فلاسفتنا)، فإن أرغانون الإدراك التاريخي للعمل سيكون محاولةً لتحرير العلم التاريخي من النموذج التقني الطبيعي للمخبر وأحاييله (والاستعاضة منه بنموذج تقني للوثائق قابل لإنشاء أدوات استمداد المعلومة التاريخية المتحررة من الخبر الطبيعي الأول، أعني تاريخ الدساتير والحكام... الخ).

ويبيّن تاريخ العلم العملي أن المعطى التاريخي قد تغيّر، فعلاً لا تصوّراً، بحكم ما جعله أهمُّ أجزاء أرغانون الإدراك التاريخي (أي علم نقد الأخبار والوثائق) ممكناً، وذلك في ثورتيه الحديثة والمعاصرة: الأولى مكنت من تجاوز إطار الزمان المنغلق باكتشاف لامتناهي الكبير (تكوينية الاجتماعي والسياسي كظواهرات إنسانية تاريخية في حقيق الماضي)^(٥٩)؛

(٥٩) وهو مضمون الإيتولوجيا والانتروبولوجيا الثقافية خاصة - ولعل بعض المحاولات التي بدأت في الظهور عند الرحالة العرب - مع ما يشوبها من نقائص - قد فتحت هذا الأفق الجماعل من الإنساني عالمًا لامتناهيًا من الدرجات والأشكال والصور، متجاوزين بذلك الانتروبولوجيا وعلم السياسة الفلسفين الغيلتين.

والثانية مكّنت من تجاوز إطار العلم السياسي المنغلق باكتشاف لامتناهي الصغر في العمل (تكوينية النفسي والعضوي الإنسانيين في إطار تكوينية الاجتماعي)^(٦٠). وما دلالة التجاوزين إلا علامة على النقلة من سلّم الإدراك التاريخي الطبيعي للعمل (الخبر الطبيعي) والإدراك العقلي الطبيعي للعمل (نموذج المدني النفسي ونموذج الاقتصادي المنزلي) إلى سلّم الإدراك التاريخي أو السياسي المطبّق (بأجهزة الرصد والملاحظة ونقد الأخبار والوثائق).

وبذلك يتبيّن أن المحدودية في الكبير والصغر (ما لا يتجاوز الناكرة التاريخية الطبيعية، وما لا يتجاوز النفس المظنونة أمراً طبيعياً) ليست إلا محدودية السلّم الإضافي إلى أدوات الإدراكين (السياسي الخالص والسياسي المطبق: أو منهج النماذج التأويلية ومنهج التاريخ). وبمجرد تغيير هذا السلّم تزول المحدوديتان (نحو لامتناهي الكبير في عمق الماضي، ولامتناهي الصغر في عمق النفس)، ومعهما أساس الواقعة السياسية والحلقية (أو الطبيعة الإنسانية)، زوالاً فعلياً، بعد زواله تصوّرياً، بفضل نظرية الوضع الإلهي الحر الذي وصفنا. ومعنى ذلك أن هذين التجاوزين نحو لامتناهي الكبير ولامتناهي الصغر في العالم الخلفي (قياساً على مثيليهما في العالم الطبيعي)، لم يبقا مجرد عقيدة دينية تتعلق بالممكن إضافة إلى القدرة الإلهية، بل أصبحا أمراً مشهوداً، بحكم ما جعله علم تمحيص الأخبار، ونقد الوثائق (وهو غاية علم الاجتماع الإنساني وال عمران البشري عند ابن خلدون كما يبينه النص الذي افترضنا به هذا الفصل - وبعد هذا العلم نسقاً لأجزاء الأركان السياسية للإدراك التاريخي الذي يمكن أن يتعلق بنقد مصادر المعلومات، أيّ كان الحس الذي يتلقاها، مما يجعل التجهيز العلمي في المنهج التجريبي الطبيعي صالحاً في علم التاريخ بما هو أيضاً تجهيز للعلوم الأدوات التي يحتاج إليها المؤرخ) ممكناً: فأصبح لامتناهي الكبير ولامتناهي الصغر العقدي في مابعد التاريخ الديني الداحض لمتناهي الكبير والصغر في مابعد التاريخ الفلسفي أمراً واقعاً وليس مجرد عقيدة، إذ هو صار قابلاً للملاحظة وللصيغة العلمية.

وقد اكتشف الإنسان، بحكم هذين التجاوزين، أن المعطى السياسي التاريخي إضافي ليس فقط بمعنى الإضافة إلى الاختلافات الفردية، ولا حتى بمعنى المقابلة بين الكيفيات الأولى والكيفيات الثانية، بل بمعنى الإضافة إلى سلّم الإدراك الذي تحدّده أدواته، اختلافاً

(٦٠) وهو مضمون الأنتروبولوجيا العضوية والنفسية خصوصاً، وما تبرزانه من نسبة في البنى النفسية المظنونة طبيعية أو كلية. بل إن علم النفس التحليلي نفسه ليس إلا دليلاً على قلب العلاقة بين النفسي والاجتماعي: فبنية النفس التحليلية اجتماعية بمحتين (موضياعاً وقوياً): التركيبة المتضمنة لكل أبعاد المجتمع المتفاعلة مع الزاد البيولوجي وهو معنى الأنا والأنا الأعلى (أو النماذج الإنسانية عند يونغ).

التركيبة القابلة لمنطق لغوي وهو المفهوم اللساني للنفس. وهي في الحالتين جميعاً قد صارت اجتماعية في أدق دقائقها!

يجعل الأجهزة - التي يصنعها أرغانون الإدراك التاريخي ويستعملها في علومه المساعدة - قادرة على بناء نماذج تاريخية من المعطى التاريخي تنحو إلى غاية لامتناهية (البلوغ إليها لامتناهي المسار). إنها غاية المطابقة مع الممكن العملي الذي تحدده النماذج الرمزية الصورية الخالصة في علم السياسة الخالص، وليس فقط مجرد المطابقة مع الحاصل منها، وكأنها قد انتهت وانغلقت نهائياً. وهكذا يصبح النشاط العملي - الفعلي والنظري - نشاطاً إبداعياً ينحو فيه الإبداع السياسي المطبق أو التقني التاريخي إلى ملاحظة الإبداع السياسي الخالص أو الرمزي سعياً إلى المطابقة معه، والعكس صحيح.

ويعتَل فقدان الثبات السياسي والخلقي (أي الإنساني) هذا نهاية الواقعية العملية في السياسي والخلقي، وبداية الذريعية العملية التي لا يمكن أن توجد، إذا سلمنا بوجود القيم الأفلاطونية (واقعية القيم السياسية بما هي مثال صورة الموجود الخلقي) أو القيم الأرسطية (واقعية القيم السياسية بما هي مادة صورة الموجود الخلقي). لذلك فهي تستند إلى الإرادة الإلهية المبدعة بفعل «كن» (القاضي قياساً، على فعل «كن» المقدّر الذي هو فعل سياسي خالص بدله (التشريع)، وسياسي تطبيقي ببدلوله (الشرع المحدّد القابل للبداء والنسخ). وفيه يتطابق الرمزي الخالص (الدال)، والتقني التطبيقي (المدلول)، بما هما شرطاً الوجود الشرعي (بالقياس إلى الوجود الطبيعي) غير الواقعي، مما يُرجع الذريعية العملية التي نسعى إلى تحديدها، إلى موقف يقيس فعل العمل الإنساني وعلمته على فعل العمل الإلهي وعلمته بوجهه الرمزي والتقني (أي كتصور وكتحصيل)؛ حيث يصبح الكلّي العملي فاقداً لكل واقعية ومقصوراً على الوضعية الذريعية لا غير، إذ هو ثمرة الإبداع التشريعي الحر الذي يكون من جنس الإبداع الجمالي، وليس من جنس الصناعتية العملية (artificialisme pratique)^(٦١).

ولما كان هذا العمل الإلهي وعلمه المبدعين رمزياً وتقنياً للوجود الخلقي (أو الشرعي) يمكن أن يُعتدّ إسقاطاً للعمل الإنساني وعلمه على الإله عملاً وعلماً، فإننا ندرك عندئذ أن الذريعية الوضعية الرمزية والتقنية - بما هما وجهان للفعل نفسه الذي هو عمل ناظر ونظر عامل - تشتترط تجاوز الواقعية، بفضل المفهوم اللاهوتي للعمل الإلهي أولاً، والإنساني بعد ذلك، سواء كان ذلك حقيقة - كما سيصبح - أو مجرد إسقاط إنساني لصورة فعله المرفوعة إلى المطلق على العمل الإلهي. وقد حدث هذا التجاوز للواقعية الأفلاطونية والأرسطية إلى

(٦١) وهذه الصناعتية هي التي سنحلل آلياتها كما حللنا آليات الواقعية النظرية وذلك في الفصل السادس. مع العلم أنها، بخلاف ما فعل ابن تيمية مع المنطق، لم تتل حظها من النقد عند ابن خلدون لغياب البعد النفسي العملي في المقدمة. وسرّى الملة في الإثبات. وهذه الصناعتية هي آلية الشوق والغاية والفعل الخلقي عامة.

الذريعية الوضعية اللاهوتية والناموسية، في المرحلة العربية من علوم العمل، فاتخذت شكل المراجعة التاريخية للسياسيات التطبيقية اليونانية أولاً^(٦٢)، والمراجعة الصورية للسياسيات الخالصة اليونانية ثانياً^(٦٣). وكانت المراجعة الثانية مراجعة التثبيت من الأرغانون الصوري المشروطة بتطوير جهاز الإدراك العقلي الخالص للعمل، مثلما كانت المراجعة الأولى مراجعة التثبيت من الأرغانون التاريخي بتطوير جهاز الإدراك التاريخي لمصادر الخبر والوثائق.

سابعاً: فلسفة هذه العلاقة عند ابن خلدون

لكن هاتين المراجعتين اللتين حدثتا فعلاً - ولا أحد بناكر إياهما، مهما تحامل على العمل العربي وعلمه - لم تؤديا إلى مراجعة نسقية للواقعية العملية التي تستند إليها نظرية العلم العملي، بل هما اقتصرتا على مجرد المناوشات النقدية الصادرة عن الكلام والتنازلات غير الكافية لهذا النقد الصادرة عن الفلسفة إلى أن اتضح عدم الملازمة اتضاحاً لا مراء فيه، فانفصل ما يجري في العمل وعلمه عما يجري في مابعدهما الفلسفي المؤسس لهما، خلال مرحلة الفصل بعد الانفجار (مقدمة الكتاب: القسم الثاني)، فصار النقد الكلامي والتنازل الفلسفي كافيين لأحداث الثقلة النوعية في فلسفة العمل، وذلك هو عمل ابن خلدون.

ومثلما أدى الفصل في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة إلى إدراك عدم الملازمة بين العمل وعلمه ومابعدهما التأسيسي في محاولة ابن خلدون (وبين العلم وعلمه ومابعدهما التأسيسي في محاولة ابن تيمية)، سيؤدي الاتجاه الصوري في العمل وعلمه والاتجاه التاريخي في العمل وعلمه إلى تحقيق الشروط الفعلية للثقلة من العمل الأرسطي وعلمه (السياسيات التطبيقية) ومن العمل الأفلاطوني وعلمه (السياسيات الصورية) وأساسهما الواقعي قبل الثقلة من العالم الأرسطي (الاجتماع ذي النموذج الاقتصادي المنزلي) والعالم الأفلاطوني (الاجتماع ذي النموذج النفسي الخلقي)، وذلك بفعل الأرغانون السياسي للإدراك العقلي للعمل، والأرغانون السياسي للإدراك التاريخي للعمل. وكلاهما من صنع المرحلة العربية - ومن صنع ابن خلدون بالذات - أو على الأقل بداياتهما تُعَدُّ عربية بلا منازع. وقد عاصرت

(٦٢) لذلك، عندما تحدث ابن خلدون عن حاجة المجتمع إلى سياسة عقلية لا يقوم من دونها، لم يستمد أمثلته من السياسة اليونانية، رغم أن هذه كانت من مواد التعليم الفلسفي المتوفر، بل استشهد بحكماء الفرس والسياسة التي يضعونها لصالح الحاكم والمحكوم: ابن خلدون، المقدمة، الباب ٣، الفصل ٥١: «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره»، ص ٥٤٠ - ٥٥٤.

(٦٣) لذلك عندما حدد ابن خلدون علم العمران نفى أن يكون من جنس علم السياسة المدنية: المصدر نفسه، ص ٦٢ - ٦٣: «ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمنتهى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهج في حفظ النوع وبقاؤه».

هذه البداية نشأة الاسمية العملية وأقول الواقعية العملية، لأنها أبرزت التناقض بين العمل وعلمه وما بعدهما التأسيسي إبرازاً لم يُعَدَّ بالإمكان تجاهله، خلال المرحلة الفصلية من الفلسفة العربية: «وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب [باب السياسة التي لا غنى للمجتمع عنها]، وإنما معناه، عند الحكماء، ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغفروا عن الحكم رأساً. ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدنية الفاضلة، والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية. وليس مراؤهم السياسة التي يُحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة. فإن هذه غير تلك. وهذه المدنية، عندهم، نادرة أو بعيدة الزرع. وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير»^(٦٤). وهذا التناقض أو عدم التلاؤم بين العمل وعلمه وما بعدهما التأسيسي هو المناط الرئيسي الذي يُوجَّه إليه ابن خلدون نقده للعمل الفلسفي الذي يعتبره قد جوهر المخترعات الاسمية، وظنَّها قيماً ذاتية للظواهر الإنسانية، في حين أنها مجرد مواضع ذريعة لا تتجاوز وظيفتها العملية وظيفية الأسماء. لذلك كانت أعماله الفلسفية في المقدمة وفي شفاء السائل، تدور خصوصاً حول دحض هذا الأساس الواقعي لنظرية العلم العملي الفلسفية. وهذا هو الوجه السالب من محاولته التي نخصص لها الجزء الباقي من هذا الفصل، كون الوجه الموجب منها هو موضوع الفصل السادس.

ولكن ما هو السر في هذه الجوهرة التي جعلت المعاني التي يخرعها العقل العملي كياناً واقعيةً توجد وراء الوجود الخلقي عللاً له، فيصبح بذلك العلم العملي علّةً للمعلوم العملي، وهو أمر يمثّل قياس علاقات العلية بين مدلولات اللغة الطبيعية على علية العوامل بين العناصر التي يميزها نحوها في دالِّها: فتصبح نظرية قيمة الدالّ نظرية قيمة المدلول. وقد قطع أرسطو نصف الطريق جواباً عن هذا السؤال، عندما حاول دحض المفارقة في الواقعية العملية الأفلاطونية^(٦٥). لكنه حافظ على هذه الواقعية عندما اعتبر الكلي العملي محايثاً: وإذاً فمصدر الواقعية، في الحالتين الأفلاطونية والأرسطية، هو الظن أن ما يقبل العلم من التاريخي طبيعي (وهو إذاً تاريخ طبيعي من جنس علم تصنيف الحيوانات)، والزعم بأن العلم العملي، تصوّراً وتصديقاً، يفيد التماهي بين المعرفة العملية والوجود الأكسيولوجي، تسليماً بأن للعقل القدرة المطلقة على بلوغ هذه المطابقة التي يزول معها كل تفاضل بينهما، فيرتد الأكسيولوجي إلى الإستمولوجي لا يعدوه ارتداد الوجودي إليه في علوم النظر، رغم الزعم بكونه طبيعياً بحكم طبيعته مصدره، النفس والمنزل.

ومعنى ذلك أن «التاريخ الطبيعي للمدن» الأرسطي، كما هو الشأن بالنسبة إلى منطق (الفصل الثالث)، يعود في جوهره إلى التقني الصوري للواقعية الأكسيولوجية الأفلاطونية

(٦٤) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٥١: «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره»، ص ٥٤٠.

(٦٥) أرسطو: أخلاق نيقوماخوس، I، ٤، والسياسة، المقالة الثانية بكاملها.

السقراطية في عديدها الفلسفي (المطابقة بين الإيستمولوجي والأكسيولوجي) والمنهجي الذي يحدّد الأرغانون المزودج «للتاريخ» (كمناطق عملي أو تاريخ طبيعي)، بما هو علم شروط صحة التصور العملي، وبما هو علم شروط صحة التصديق العملي، أعني نظرية الحد العملي، ونظرية البرهان العملي. والمعلوم أن الحد العملي ليس إلا الترجمة المنطقية للقيمة أو الغاية، والبرهان العملي ليس إلا الترجمة المنطقية للعلية العملية أو الوسيلة (أو للعلاقة بين الذات والقيم الذاتية التي لها) أكسيولوجياً. لذلك فإن هذا «المنطق العملي» ليس إلا أرغانون الحد والبرهان المنطقيين، وقد انطبقت على الأكسيولوجي أو العملي؛ وهو علم شروط المطابقة مع القيمة والعلية الأكسيولوجية إيجاباً، وعلم موانعها سلباً. ومن ثم فهو ليس مجرد آلة تعصم الإرادة من الخطأ العملي، بل هو آلة تفرض عليها الواقعية العملية التي تجعل مضمون الحد العملي قيمةً، ومضمون البرهان العملي عليةً غائية. فيصبح المنهج العملي ميتاتاريخ أو علماً عملياً مطلقاً يقلب العلاقة بين الأكسيولوجي وعلمه؛ إذ يصبح ما حصل من الأخير، معياراً لما يجب أن يكون عليه الأول ويحصل للعقل العملي ما حصل للعقل النظري (الفصل الثالث).

وطبعاً، فإن الاسمية متعذرة الوجود من دون إدراك هذه السلسلة من المكافآت الحافظة الناقلة من المعرفي العملي إلى الأكسيولوجي، والجاعلة من الشروط المنهجية لفرض هذه الواقعية علم «منطق عملي» مزعوم، لذلك كان الذين ادخلوا هذا «المنطق العملي» الفلسفي في علوم النقل - الاسماعيلية على الأخص - بين اثنين: فإما أنهم لم يكونوا مدركين لهذا البعد الميتاتاريخي لـ «المنهج الفلسفي» الأفلاطوني الأرسطي في العلم العملي، أو أنهم - وهذا هو الأصح - كانوا يسعون إلى فرض الميتاتاريخ الواقعي الأفلاطوني الأرسطي بطريقة كانت أنجعها طريقة إخوان الصفاء^(٦٦). إذ لا يمكن الظن أن الفارابي وابن سينا وأمثالهما من مُدخلٍ «المنطق العملي» الفلسفي في المنظومة الفكرية العربية، إدخالاً نهائياً، كانوا من الغفلة بحيث لم ينتبهوا إلى أن «المنطق العملي» الأفلاطوني لا يمكن حصره في الأرغانونية الصّورية، إذ إن جل المتكلمين كانوا مدركين لوازمه الميتاتاريخية المنافية للإسلام؛ والرّدود على إخوان الصفاء لا تحتاج إلى بيان.

وفعلًا، فلو كان الأرغانون العملي الفلسفي «المنطق العملي» قابلاً للحصر في الأرغانونية الصورية التامة دون توابه الميتاتاريخية - كونه صوريةً سياسيةً ناقصةً - أعني لو كان «التاريخ» الفلسفي قابلاً للحصر في قواعد بناء الأنساق التبديعية التي يحتاج إليها العلم العملي وضماً لقواعد الحد والبرهان العمليين، لما ادعى أصحابه أن علم العمل الذي يحصل بفضلها يكون ضرورةً مطابقاً للوجود الأكسيولوجي، ومن ثم لاستحال أن يتحول هذا العلم

(٦٦) اخوان الصفاء، رسائل اخوان الصفاء وعلان الوفاء.

العملي إلى ميتاتاريخ يخضع له التاريخ الفعلي للإنسان. لكن نظرية التعريف العملي صارت نظرية في الحد العملي، ونظرية الحد العملي صارت نظرية القيمة أو الغاية أو الواجب. كما إن نظرية الاستدلال العملي صارت نظرية الاستنتاج العملي، ونظرية الاستنتاج العملي صارت نظرية الروية أو العلّة الغائية (بمعنى المطابقة بين علّة الأحداث وعلّة تصوراتها في الذات المتروية عملياً)^(٦٧).

تلك هي سلسلة المغالطات التي قطعها «المنطق العملي» الفلسفي ليستحيل، بفضلها، علم العمل أكسيولوجياً. والعمل الإنساني وعلمه اللذان هما، بالطبيعة، تجربة اجتهدية أبدية النقص ودائمة التكامل، أصبحا، بفضل هذه المغالطات، مطلّقين ينقلبان إلى معيار لما يحدث فعلاً في التاريخ الإنساني. وذلك هو المقصود بالواقعية، سواء كانت مفارقة (أفلاطون) أو محاينة (أرسطو). والإدراك العلمي لهذه المراحل أو المغالطات المؤدّة للواقعية العملية هو الذي سيجعل إشكالية العلم العملي في بعدها الإستمولوجي والأكسيولوجي، إشكالية واحدة، هي إشكالية نقد «علم التاريخ» الواقعي (الذي هو أرسطي في صياغته فقط، ولكنه أفلاطوني سقراطي في أسسه، رغم التناقض حول المفارقة بين الأستاذ وتلميذه). وهذا «التاريخ الواقعي» هو المعين الذي لا ينضب لتوليد الميتاتاريخ الواقعي، في علم العمل والعمل، كما عرفها فلاسفتنا في الأفلاطونية الحديثة العربية، بجميع فروعها التي وصفنا. ويستهدف نقد هذه الواقعية العملية فك الارتباط بين الإستمولوجي والأكسيولوجي في علم العمل، وذلك بوضع نظرية العلم العملي الاسمية، كما حددها ابن خلدون في نقده لما بعد التاريخ الفلسفي - الصوفي وللتاريخ الناتج منه.

وتبيّن أن هذا النقد الذي سيقوم به ابن خلدون ليس نقداً يسعى إلى إصلاح «المنطق العملي»، أعني إلى إصلاح بعض الأخطاء والحفاظ على المبادئ الأساسية، وذلك في إطار النظرية الفلسفية الواقعية لمنهج علوم العمل؛ بل هو محاولة للبحث في الأصل الذي جعل المنزلة الواقعية للكلي العملي تمهي بين التاريخي والأكسيولوجي مماهاة هي عيها الأساس الواقعي للميتاتاريخ الأفلاطوني المحدث الذي سعت الفلسفة العربية، في تمللها، إلى التخلص منه كما وصفنا. لذلك فإن المرحلة السالبة من عمل ابن خلدون الإستمولوجي ستمثل في إبراز هذا الأساس الواقعي للمطابقة بين التاريخي والأكسيولوجي، تفكيكاً للآليات التي أدّت إليه، لتأتي بعدها مرحلة موجبة تسعى إلى إزالة هذه المطابقة، وفك الارتباط بين التاريخي والأكسيولوجي، بفضل وضع نظرية العمل الاسمية التي تلائم ما حدث في العمل العربي وعلموه من صورية في علم السياسة والتاريخ مصحوبة بتاريخية سياسية تقنية لم يشهد لهما التاريخ مثيلاً من قبل.

(٦٧) انظر الفصل الخامس وخصوصاً الفصل السادس من هذا الكتاب.

إلى الآن، أمكننا، استناداً إلى ما لاحظناه من تناسب وتواز بين علاقة الرياضيات بالمنطق في العلوم النظرية الطبيعية، وعلاقة السياسات بالتاريخ في العلوم العملية الخلقية، أن نحدد أهم خصائص الواقعية العملية، بالمقارنة مع خصائص الواقعية النظرية وخصائص الوضعية العملية بالمقارنة مع الوضعية النظرية، بما هما حذآن للوسائط الناقلة من الأولى منهما، إلى الثانية منهما. فوازي «المدني النفسي» و«الاقتصادي المنزلي» في العلم المدني اليوناني «الجبر الهندسي» و«حساب النسب» في العلم الرياضي اليوناني؛ كما وازى الاجتماع السياسي والاقتصاد السياسي (بما هما أساسا التحليل السياسي العام) في علم السياسة المعاصر «الهندسة الجبرية» و«نسب الحساب» (بما هما أساسا الحساب الرياضي العام) في علم الرياضيات المعاصر: بحيث مكّن هذان الحذآن في النظر والعمل من تحديد الوسيطتين العمليتين، أعني «قَصْدَةُ المدني النفسي»، و«جَمْعَةُ الاقتصادي المنزلي» (ليصبحا تاريخيين بعد أن كانا طبيعيين) الموازيين للوسيطتين النظريتين أعني «حَشَبَةُ الجبر» (الهندسي) و«جَمْعَةُ الحساب» (النسبي) ليصبحا تحليليين صائرين بعد أن كانا عمليات بين ثوابت^(٦٨). وقد نسبنا

(٦٨) هذا الجدول يلخّص العلاقات الرئيسية لهذا التوازي المدهش بين ما حدث في تاريخ علوم النظر، وما حدث في تاريخ علوم العمل قديماً ووسيطاً وحديثاً.

المراحل المجالات	الفلسفة القديمة (اليونانية)	الفلسفة الوسيطة (العربية)	الفلسفة الحديثة (الأوروبية)
العلوم النظرية وأدواتها العلمية	- الجبر الهندسي - حساب النسب	- حَشَبَةُ الجبر الهندسي - جَمْعَةُ حساب النسب	- الهندسة الجبرية أو التحليلية - نسب الحساب أو الحساب الرياضي العام
العلوم العملية وأدواتها العلمية	- المدني النفسي - الاقتصادي المنزلي	- قَصْدَةُ المدني النفسي - جَمْعَةُ الاقتصاد المنزلي	- الاجتماع السياسي - الاقتصاد السياسي

وقد تمّ شرح هذه المفهومات في الدراسة، لكن تلخيصها في هذا الجدول يُساعد على إدراكها في لحظة واحدة، بما ييسّر على القارئ إدراك ما يُمكن أن يكون منطلقاً للنقاش والنقد بخصوص الموازنة التي تبدو، لوضوحها، غير سهلة القَبُول. ولكن وظيفة العلم هي إدراك العلاقات البسيطة وراء ما يبدو. بما هو مُعطى غُفُوي-مبشراً لا يربطه رابط. وما لم نحدد بدقة الدور الذي أدّاه العلم العربي نظريته وعملية، فإننا نبقى دائماً دائماً متخبط بين رده إلى الروادي الأول (القراءات الاستشرافية الناقية لأهمية دوره) أو رد الروادي الأخير إليه (القراءات الرادة عليها للمفاخرة بالدور العربي). لكن الانصاف يقتضي نفي الأمرين معاً، وإبراز هذا الدور الوسيط كما كان فعلاً=

الوسيطين في النظر والعمل إلى المرحلة العربية من العلوم النظرية والعلوم العملية، جاعلين من ابن تيمية المنظر لما مكنت الوساطة النظرية من إدراكه (اسمية العلم النظري)، ومن ابن خلدون المنظر لما مكنت الوساطة العملية من إدراكه (اسمية العلم العملي). وعند هذا الحد يقف التوازي لكي تبرز خصوصيات الانقلاب في المسألة العملية بالمقارنة مع الانقلاب في المسألة النظرية الذي وصفناه في الفصل الثالث. وذلك لعلتين:

- الأولى: لا أحد يشكك في أن المستهدف من نقد ابن تيمية هم، بالأساس، الفلاسفة، ومن قلدتهم من المتكلمين والمتصوفة. ولذلك يبدو من اليسير قبول ما نحاول إثباته، أعني أنه ينقد الواقعية النظرية كما تحدت في الأداة الفلسفية المشتركة بين علوم النقل وعلوم العقل، أعني المنطق الأرسطي. لكن ذلك لا يبدو من اليسير القبول عندما يتعلق الأمر بابن خلدون: فالتاريخ - نظير الأداة المنطقية في النظر - لم يكن قط أداة مشتركة بين علوم النقل وعلوم العقل، بحيث بدت محاولة ابن خلدون وكأنها انحياز لعلوم العقل العملية ضد علوم النقل العملية، ومن ثم لم يتضح أن نقده موجّه خاصةً إلى الواقعية العملية، عند الفلاسفة.

- الثانية: وهي أهم من الأولى وأبعد غوراً، تتعلق بطبيعة الأمر المنقود في المنطق (عند ابن تيمية) وفي التاريخ (عند ابن خلدون). وهي طبيعة واحدة، إذا أدركناها أمكن لنا أن نستأنف البحث في التوازي بين الثورتين، وتعليل وحدة التسمية (الاسمية)، رغم اختلاف المجال (النظري عند الأول) والعملي (عند الثاني)، اختلافاً مؤقتاً لما سرى من الأسباب. وهذا الأمر المنقود هو ما يجعل المنطق والتاريخ يفقدان دورهما المنهجي الخالص ويتحولان إلى مصبر لتأسيس الواقعية النظرية (المنطق) والعملية (التاريخ). فيصبح الأول ميتافيزيقاً؛ ويصبح الثاني ميتاتاريخ. وهكذا نفهم علة نقد الأول للميتافيزيقا، وهي الجامعة بين الفلاسفة والمتصوفة والمتكلمين في الجديلتين المختمتين (مقدمة الكتاب)؛ وعلة نقد الثاني للميتاتاريخ، وهو الجامع بين الفلاسفة والمتصوفة والمتكلمين في الجديلتين نفسيهما (مقدمة الكتاب): وبذلك يمكن تحديد الإشكالية العملية بالتوازي مع الإشكالية النظرية كما يلي:

الإشكالية النظرية: عدم الفصل بين الإستمولوجي والانطولوجي هو الذي جعل المنطق يصبح ميتافيزيقاً؛ وإذا فنقد المنطق يستهدف تحقيق هذا الفصل، للاستعاضة من الواقعية (عدم الفصل) بالذريعية الوضعية (الفصل): وذلك من خلال تحديد منزلة الكلي النظري الاسمية الخالصة، ودحض المنزلة الواقعية (ابن تيمية: إصلاح العقل النظري لإصلاح

= وسيطاً بين الواديين اللذين يُحيطان به. وما ننسبه إليه ليس بالهين: فمن دونه، تمتع النقلة من الأول إلى الأخير، من دون الوقوع في المخطوّر الذي يفضنا أمام سؤال طالما اصطدم به كل من يحاول المبالغة في أهمية الواسطتين إلى حدّ ردّ الوادي الأخير إليها: أعني لِمَ إذا لم تحدث الثورة العلمية والتقنية والاجتماعية والسياسية عندنا قبل غيرنا؟

العقل العملي).

الإشكالية العملية: عدم الفصل بين الإستمولوجي والأكسيولوجي هو الذي جعل التاريخ يصبح ميتاتاريخ؛ وإذا فنقد التاريخ يستهدف تحقيق هذا الفصل، للاستعاضة من الواقعية (عدم الفصل) بالذرية الوضعية (الفصل): وذلك من خلال تحديد منزلة الكلّي العملي الاسمية الخالصة، ودحض المنزلة الواقعية (ابن خلدون: إصلاح العقل العملي لإصلاح العقل النظري).

وإذاً فما يعنينا من العمل الخلدوني هو تحقيق هذا الفصل الذي يميّز بين «العلم - الأداة» بما هو أرغانون خالص لتحديد شروط صحة الخبر والوثيقة، والعلم الذي يعالج وقائع تاريخية محدّدة ليصوغها صياغة تجعلها قابلة للمعالجة العلمية. والأوّل يتعلق بالبنى العامة للموضوع العملي الذي ستقاس عليه الأخبار والوثائق، لكي تُعدّ صحيحة أو غير صحيحة؛ والثاني يتعلّق بصياغة الأحداث صياغة تجعلها قابلة للمقارنة مع تلك البنى العامة. فتكون نسبة الأوّل إلى الثاني كنسبة الرياضيات الخالصة إلى الرياضيات التطبيقية، أو كنسبة المنهج الأكسيومي إلى المنهج التجريبي (شريطة ألا ننسى أن الأكسيومي هو التجريبي الذي أكسّم، والتجريبي هو الأكسيومي الذي يُخرّب).

وبفضل هاتين الإشارتين المحدّتين طبيعة التوازي بين نقد المنطق وأساسه الميتافيزيقي لتجاوز الواقعية النظرية إلى الاسمية النظرية (ابن تيمية)، ونقد التاريخ وأساسه الميتاتاريخي لتجاوز الواقعية العملية إلى الاسمية العملية (ابن خلدون)، نستطيع الآن أن ندرك العلاقة الوطيدة بين النقد الإستمولوجي للمؤرخين والفلاسفة، والنقد الأكسيولوجي للمتصوفة والفلاسفة، أي بين النقد الإستمولوجي لعلم التاريخ والنقد الأكسيولوجي لطبيعة التاريخي، بحسب تصوّرهما في الخفّسين الإشرافي الصوفي والرشدي الكلامي. وقد حقق ابن خلدون ذلك في مقدمة «الديوان»، حيث كانت الثورة الإستمولوجية في علم التاريخ أمراً ملازماً للثورة الأكسيولوجية في طبيعة التاريخي، وحيث تكون طبيعة العلاقة بين الثورتين محدّدة لنزلة الكلّي العملي وعلمه في الاسمية الخلدونية بالمقارنة مع الواقعية الفلسفية.

وإذا كان الوجه الإستمولوجي هو الذي نال الحظوة في الدراسات الخلدونية، إما لذاته أو لما عُدّ من نتائجه، أعني نظريات ابن خلدون حول الاجتماعي والسياسي، فإن بحثنا هنا سيعكس مركز الاهتمام، مثلما رأينا في علاجنا الوجه السالب من اسمية ابن تيمية (الفصل الثالث). فابن تيمية انطلق، في تشخيص أزمة الفكر العربي، من النتائج العملية لمواقفه النظرية، فمضى إلى إصلاح هذه الأخيرة وصولاً إلى إصلاح الأولى: هدفه عملي، وإصلاحه نظري. وابن خلدون انطلق، في تشخيص أزمة الفكر العربي، من النتائج النظرية لمواقفه العملية، فمضى إلى إصلاح هذه الأخيرة وصولاً إلى إصلاح الأولى: هدفه نظري،

واصلاحه عملي. وإصلاحهما، جمعا وجهيه المضمون الفكري للجديلتين: الوجه النظري الطبيعي ونتائجه العملية، والوجه العملي الإنساني ونتائجه النظرية. لذلك فلا عجب إذا رأينا أن الإصلاح الخلدوني لعلم التاريخ يستند إلى إصلاح النظرية المحددة لطبيعة التاريخي، كون نظرية العمل هي الأساس في نظرية علمه. من هنا جاء نقده العلماء (الفلاسفة والمتصوفة، والتكلمين) كونهم لم يدركوا طبيعة التاريخي والسياسي التي حصروها في العملي بالمعنى التقليدي الذي يقابل بين النظري والعملي مقابلة الضروري للإرادي، لكأن طبيعة الموضوع الأكسيولوجي تفيد أن علمه هو بدوره أكسيولوجي، فيكفي فيه صحة النظر ليطابق العمل، مما يفقد العملي خارجيته عن علمه بما هي شروط لموضوعيته. وما كان ذلك ليكون لو لم يُغفل الفلاسفة والعلماء أن العملي ليس ما يتصوره الفيلسوف، بل ولا حتى ما هو متصور في الضمائر، بل هو أمر غير نفسي، وغير شخصي، وغير خلقي بالمعنى الفلسفي. وإنما هو أمر جماعي اجتماعي تحدده شروط القوة لفرض شريعة وضعية (وضعا صريحا أو ذا شكل ديني)، وهي شروط اجتماعية لسلطان القوة وتكوين الدول. العملي ليس ما يتصوره عقل ما؛ بل هو ما يفرضه قوة اجتماعية ما: هي إرادة الأقوى ويكون العقل في خدمتها إما تخطيطاً لتنفيذ إرادتها (كجماعة قوية)، أو لتبرير أفعالها وإعطائها الشرعية. إنها دوران ذريعان في تقنية التخطيط للسيطرة ومدها بالوسائل، أو في تقنية التبرير للسيطرة ومدها بالشرعية؛ إذ العقل لا يحسن ولا يقيح!

ولكي نحدد بدقة طبيعة المحاولة الخلدونية التي أطلقنا عليها اسم الاسمية العملية، ولكي نبعد نهائياً كل سعي إلى تنزيل هذه المحاولة ضمن الفلسفة الأرسطية الواقعية، نحتاج إلى عمليتين: إحداهما تعتمد على التحليل المنطقي الخالص لآليات التفكير الواقعي ومقابلته الاسمي؛ والثانية تعتمد على التحليل النصي المطبّق على آليات التحديد الخلدوني لطبيعة التاريخي. وما كنا لنحتاج إلى هذا لو لم يكن في المصطلح الخلدوني ما قد يظن واقعياً إلى أقصى درجات الواقعية بالمعنى الفلسفي الأرسطي: ألم يقل في نقده للمؤرخين: «فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو نملاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفي ما يعرض له من أحواله. فإذا كان السامع عارفاً بطائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق. وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض»^(٦٩). مما قد يعني أنه قد قاس شروط العلمية في التاريخ على شروطها في علوم الطبيعة كما وضعتها الفلسفة الأرسطية معيار المطابقة! وذلك ما قد ينسنا أن الطبيعية المقيس عليها قد تغيرت، فلم تبق من جنس الطبيعة التي يقيس عليها الفلاسفة علمهم للعمل.

لذلك فإن طبيعة هذا المعيار، وطبيعة ما تكون معه المطابقة، وطبيعة ما للذات بالذات

(٦٩) ابن خلدون، المقدمة، الكتاب الأول، وفي طبيعة العمران في الخليفة، ص ٥٨.

عندما ينطبق على الإنسانيات في نظرية ابن خلدون، كلها أمور تحتاج إلى تحليل، حتى لا تؤدي وحدة الأسماء إلى التسليم بوحدة المسميات، فيغيب كل المضمون الإستمولوجي للمحاولة الخلدونية. ذلك أن القول بأن للظواهر الاجتماعية أو العمرانية طابع لا يفتقد كثيراً عن الظن أنها من جنس الظواهر الطبيعية؛ ومن ثم، فإن وضع ابن خلدون في صف الفلاسفة الواقعيين يصبح أمراً ميسوراً؛ في حين أن مثل هذا القول، إن سلّمنا به، فإنه يُخرجه عن صفّهم إلى الأبد! فما يميّز الفلسفة القديمة، وما ورثه عنها العرب، هو الفصل الأنطولوجي المطلق بين الظواهر الطبيعية (بما فيها ما هو طبيعي من الإنسان، أعني جسده ونفسه) والظواهر الخلقية أو الإنسانية أو التاريخية (التي هي بالطبع ليست طابع، ولا زال الفصل بين علوم النظر والنظري وعلوم العمل والعملية)^(٧٠). لذلك فكل محاولة لرد العمل الذي قام به ابن خلدون إلى الفلسفة بمعناها الموروث عن اليونان، لا يمكن إلا أن تكون مجانبة لحقيقة هذا العمل كما سنرى.

فلم يكن بالوسع تجاوز هذه القطيعة الأنطولوجية بين الطبيعي والإنساني ما ظلّ الطبيعي معدوداً خاضعاً للضرورة، وكذلك علمه، والإنساني خاضعاً للاختيار وكذلك علمه. وبمجرد زوال القطيعة بين الطبيعي والإنساني، كما بينا في الفصل الثالث، تحت اسم واحد هو العاديات أو ما يعلم بالتجربة عن سلوكه (الذي ليس لنا عليه علم كلي؛ بل علمنا له استقرائياً دائماً)، يصبح كل معلوم غير فرضي فاقداً الكلية بالطبع، وخاضعاً لنظرية تجربة العاديات ذات القوانين المتفاضلة الاحتمال^(٧١). وإذا، فالحد من الضرورة في علم الطبيعي، ومن الاختيار في علم الإنساني هو الذي وضع المفهوم الوسط الذي يجعلهما من طبيعة واحدة هي طبيعة العاديات كما حددها ابن تيمية: «وبالجملة، الأمور العادية - سواء كان سبب العادة إرادة نفسية [موضوع العلوم العملية] أو قوة طبيعية [موضوع العلوم النظرية] - فالعلم بكونها كلية [استقرائياً] هو من التجربات أو الحدسيات، إن جعلت نوعاً آخر. [و] حتى العلم بمعاني اللغات هو من الحدسيات (...) فعمامة ما عند الفلاسفة، بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو من العلم بعادة ذلك الموجود وهو ما يستقونه الحدسيات. وعمامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية كعلم الهيئة، فهو من هذا القسم من التجربات، إن كان علماء^(٧٢). من دون ذلك يصبح ابن

(٧٠) الفارابي، تحصيل السعادة، ص ٧٠ وما بعدها: حيث يعتبر الوردات بما هي التاريخي في العمران، من الأمور التي لا تعدّ مادة للعلم، ولذلك فهي تحتاج إلى ملكة خاصة هي الفكر الذي هو دين العقل النظري بالطبع!

(٧١) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ١٠: «علم الكلام»، ص ٨٢٣: «وأيضاً فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسياتها مجهول، لأنها إنما يوقف عليها بالمادة وقضية الاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر. وحقيقة التأثير وكيفية مجهولة».

(٧٢) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الرد على المنطقين، تقديم سليمان الندوي (بيروت: دار المعرفة؛ بومباي: [د.ن.]، ١٣٦٨هـ)، ص ٣٨٨.

خلدون واقعياً أكثر من الفلاسفة أنفسهم، إذ هو يكون قد صيّر طبيعياً ما يُعدّ عندهم خارجاً عن الطّابع، وغير قابلٍ للعلم كونه، بمصطلح الفارابي، «من الواردات»!

ولنتشرع في عملية التحليل الأولى، أعني التحليل المنطقي لعدم التوازي بين الطبيعي والإنساني في الفلسفة كما تحدّدت في الأفلاطونية المحدثة العربية ودلالته ثم لتجاوزه الخلدوني إلى التوازي التام بينهما ودلالته، لكي نصل، في ما بعد، إلى التحليل النصّي للحل الخلدوني، الذي وصفناه بالحل الاسمي، منزلة الكلّي العملي.

ثامناً: مقارنة بنيوية بين الواقعية والاسمية في العمل وعلومه

فلنفرض هذه المستويات الأربعة في علوم النظر وموضوعاتها، وفي علوم العمل وموضوعاتها للمقارنة بين الموقف الواقعي والموقف الاسمي منهما، وذلك لتحديد طبيعة المحاولة الخلدونية، ومعرفة أيّهما يتضمنه: الواقعي أو الاسمي.

١ - العلوم النظرية وموضوعاتها	٢ - العلوم العملية وموضوعاتها
أ - موضوعات العلوم النظرية (الرياضي أو الطبيعي عامة)	أ - موضوعات العلوم العملية (السياسي أو العمراني عامة)
ب - علم موضوعات العلوم النظرية (الرياضيات أو الطبيعيات)	ب - علم موضوعات العلوم العملية (السياسيات أو العمرانيات أو الأخلاقيات)
ج - نظرية علم موضوعات العلوم النظرية: المنطق النظري	ج - نظرية علم موضوعات العلوم العملية: المنطق العملي (التاريخ لا وجود له عند الفلاسفة)
د - الميتافيزيقا: أو علم الوصل بين النظر والوجود، أي بين ب و أ	د - الميتافيزيقا: أو علم الوصل بين العمل والقيمة (أو الخبز أي بين ب و أ)

ولنلاحظ أولاً أن تَصَمُّنَ هذا الجدول واديين، أحدهما للعلوم النظرية والثاني للعلوم العملية، لا معنى له إلا من المنظار الواقعي، حيث يُقَسَّمُ العلم إلى ضربين نظري وعملي، بحكم تقسيم موضوعاته إلى ضربين وجودي وأكسيولوجي، أو طبيعي وخلقي. أما من المنظار الاسمي، فحتى لو سلمنا بالمقابلة بين الوجودي والأكسيولوجي أو الطبيعي والخلقي، فإن علمهما، بما هو علم لما نعلمه منهما، يبقى واحداً؛ ولا معنى للظن أن الطبيعية

الأكسيولوجية للمعلوم الثاني تقتضي أن يصبح علمه أيضاً أكسيولوجياً، أو أن الطبيعة الوجودية للمعلوم الأول تقتضي أن يصبح علمه وجودياً. ولكن هذه الملاحظة لن تصبح بيئة إلاً بعد المقارنة بين الموقفين، وتحديد موقع المحاولة الخلدونية فيهما ومنهما.

١ - تحليل الوادي الأول من وجهة نظر الموقفين الواقعي والاسمي

فبالنسبة إلى الموقف الاسمي (ب) هو دائماً غير (أ)، كونه مجرد اختراع انساني: إنه مجرد اصطلاح ومواضعة للتعبير عما لنا من تجربة وخبرة عن سلوك (أ). وهو إذاً لا يطابق طبيعته مهما ترقّت خبرتنا، وإلا صار علمنا طبائع الأشياء المعلوم، وأصبح من ثمّ مطلقاً، لا يمكن تجاوزه أو تصوّر غيره بديلاً منه. وذلك معنى كون (ج) نظرية اسمية في العلم النظري؛ وهو ما يؤدي إلى عدم إمكانية وجود (د)، إذ أقصى ما يمكن الوصول إليه، هو انشطار (ج) إلى منطق صوري يحدّد التحليل الصوري للرمز العلمية، زالى منطق مادي، أو منهج تجريبي يصوغ (أ) صياغة من جنس (ب)، من دون الزعم بأن (ب) مطابق لطبائع (أ).

وهذا التسليم باختلاف (أ) عن (ب) يبدو يديهيّاً. ولكن الواقعية تنفيه. وهي لا تعترف باختلافهما إلا إذا كان (ب) خاطئاً: علم الظواهر الطبيعية (العلم النظري)، إذا كان حقاً، فهو مطابق لحقائق الأشياء؛ والاختلاف متأثّر من التجريد المنطقي لا غير. وبهذا المعنى يصبح الموقف الاسمي، من المنظار الواقعي، كأنه موقف يقول باستحالة البلوغ إلى الحقيقة، كون (أ) هو دائماً عنده غير (ب)؛ وهو إذاً، من المنظار الواقعي، كأنه قال بأن (ب) خاطئ دائماً. وسيُفَضّح ذلك عند تحليل الوادي الثاني من الجدول. ولكن علينا، قبل ذلك، أن نشير إلى مفارقة غريبة، تميّز الموقف الواقعي: فإذا كان (ب) مطابقاً لـ (أ) عندما يكون صادقاً وحقاً، فإن (أ) يجب أن ينقسم إلى ما هو حقيقة باطنة، وزيف ظاهراً؛ بحيث يصبح ما لا يطابق (ب) من (أ) غير حقيقي؛ وينقلب العلم معياراً للموجود، وذلك هو معنى (د)، أي الميتافيزيقا التي تنتج من خطأ (ج) الذي يضع النظرية الواقعية للكلي النظري، بما هي أساس العلوم النظرية الواقعية، فيصبح المنطق (ج) ميتافيزيقا (د) لزوال الفصل بين أ و ب، أعني المطابقة بين ما يسمى حقيقة علمية وحقيقة وجودية^(٧٣). وبذلك يفقد العلم كل تاريخية، ويصبح تاريخ المعرفة تاريخاً للأخطاء، وليس للمعرفة^(٧٤). وهذه المطابقة بين أ و ب

(٧٣) وكلمة حقيقة باللغة العربية (وفي المصطلح الفلسفي) تعني الأمرين. فهي تعني المعرفة الصادقة Vérité والوجود الثابت Réalité.

(٧٤) وذلك لأن الحقيقة تكون، قبل اكتشافها، خارج الزمان لم تدخله بقدر، وبعد اكتشافها، هي كذلك خارج الزمان كونها خرجت منه، وصارت أبدية. فلم يبق صائراً إلاً أخطاءاً، أعني ما لنا من تجربة ليست مطابقة للموجود. ولما كان الموجود فاضلاً دائماً عما لنا من خبرة حول عاداته، فإن معرفتنا تبقى إذاً، بحكم هذه النظرية، خاطئة دائماً.

هي التي أشار إليها ابن خلدون عندما أرجع جميع أخطاء الفلاسفة والمتصوفة والمتكلمة إلى هذا الخطأ: «وأما قولهم [الفلاسفة خاصة]: إن السعادة في إدراك الموجودات على ما هي عليه [وهو المطابقة بين ب و أ] فقول باطل [أي إن ب غير أ] مبني على ما كنا قدمناه في أصل التوحيد من الأوهام والأغلاط^(٧٥)» في أن الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه، ويتناقض ذلك، وأن الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفى إدراكه بجملة روحانية أو جسمانية^(٧٦).

٢ - تحليل الوادي الثاني من وجهة نظر الموقفين الواقعي والاسمي

فبالنسبة إلى الموقف الواقعي يبدو من البين بنفسه، في هذه الحالة، أن يكون ب وأ أمراً واحداً. ذلك أن الموضوعات الخلقية، خلافاً للموضوعات الطبيعية، هي ما ينتج من أفعال الإنسان الاختيارية؛ وإذا فالمطابقة بين الحقيقة العلمية (ب) والحقيقة الأكسيولوجية (أ) تبدو أكثر بدهاً من المطابقة بين الحقيقة العلمية والحقيقة الوجودية التي يقول بها الواقعيون في ١. وإذا فإذا ما اختلف (ب) عن (أ) فإنه غير علمي. وإذا ما اختلف (أ) عن (ب) فهو غير حقيقي، ولا يكون موضوعاً للعلم العملي. ومعنى ذلك أن ما يعتبره العلم العملي حقيقة للموضوع العملي، يصبح معياراً لهذا الموضوع؛ وكل ما عداه يُعدّ غير عقلي، وغير خلقي. ولتعليل ذلك صار (ج) علماً معيارياً في نظرية علم العمل (مثل المنطق الذي اتخذ هذه الوظيفة المعيارية في علم النظر)؛ وعوض أن يكون (ج) علم تاريخ بمعنى علم الشروط المنهجية الجامعة من (ب) علماً ل (أ) أصبح علم الشروط المعيارية التي تجمل (ب) يقضي من (أ) ما لا يطابق العلم العملي المعياري: وتلك هي علوم العمل الفلسفية، كما عرفها الفكر العربي. وما وظيفة (د) أي ما بعد التاريخ إلا كوظيفة ما بعد الطبيعة (د من ١) أعني وضع أسس المطابقة بين علم العمل والعمل، أو بين الإستمولوجي والأكسيولوجي، كما وضع (د) من (١) أسس المطابقة بين علم الطبائع والطبائع أو بين الإستمولوجي والوجودي. والفرق الوحيد بين د من ١ ود من ٢ هو عدم وضوح السخافة التي تتضمنها المطابقة بين (ب) و(أ) من ٢ ووضوحها في الحالة الأولى، أعني المطابقة بين (ب) و(أ) من ١: لأن الدعوة إلى تغيير السياسي لطبائقي علمه تبدو لنا أقل سخافة من الدعوة إلى تغيير الطبيعي لطبائقي علمه؛ وذلك هو الفرق بين المعيارية العملية، واللامعيارية النظرية من وجهة نظر الفلاسفة^(٧٧).

أما بالنسبة إلى الموقف الاسمي فإن (ب) غير (أ) حتى في هذه الحالة: ذلك أن

(٧٥) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ١٠: «علم الكلام»، ص ٨٢٤.

(٧٦) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٣١: «في إبطال الفلسفة وفساد متعلقاتها»، ص ١٠٠٠.

(٧٧) والواقع، أن العلوم النظرية الفلسفية هي أيضاً معيارية. فما دام الفلاسفة يتصورون أن العلم الصادق مطابق لطبائع الأشياء، فكل علم ظنوه صادقا يصبح معياراً لما يعتبرونه مظاهر زائفة من الأشياء، جاعلين من علمهم المزعوم صادقا لطبائع باطنة للأشياء أخفتها المظاهر الزائفة الناتجة من الأوهام والخراس: وهو ما صير العقل معياراً للحسي، عوض أن يكون أداة لعلمه.

الحُلقي أو العملي - حتى لو سلمنا بكونه من أفعال الإنسان الاختيارية وهو ما لا يسلمه الاسمى لما رأينا من وحدة الطبيعة بين العاديات، أعني بين ما تعلمه بالتجربة من خارج أياً كان مصدره: الطبيعة أو الإنسان - هو دائماً غير علمه. وإذا ف (ب) مجرد اختراع أو اصطلاح انساني للتعبير عن (أ)، أي هو مواضعة لصياغة خبرتنا عن عادة (أ). وهذه الخبرة، مهما ترفت ودقت، لا يمكن أن تطابق (أ) تمام المطابقة. لذلك يكون (ج) نظرية في العلم العملي محددة شروط تقريب هذه الخبرة (ب) من (أ) ما أمكن التقريب؛ وذلك هو علم التاريخ بما هو أرغانون نقد الوثائق والأخبار ليكون (ب) قريباً من (أ). وعندئذ يزول (د) كتأسيس للمطابقة بين (ب) و(أ)، لكي ينشطر (ج) إلى علم التاريخ الصوري الخالص أو علم العلوم المساعدة لعلم «التاريخي»^(٧٨)، وإلى علم التاريخ المطبق الذي يصوغ أحداثاً تاريخية معينة، بفضل أدوات علم التاريخ الصوري ليجعلها قابلة للعلاج العلمي بنماذج علم التاريخ الصوري. وهذا العلم الصوري الخالص المحدد للعلوم المساعدة لعلم التاريخ هو الذي أطلق عليه ابن خلدون اسم علم العمران البشري، وحدد وظيفته الأرغانونية بالصورة التالية: «من الأسباب المتقتضية له [الخطأ في التاريخ] أيضاً - وهي سابقة على جميع ما تقدم [أسباب الخطأ الأخرى] وسيتلو تحليلها [المهل يطالع الأحوال في العمران. فإن كل حادث من الحوادث [أي العمرانية] ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله. فإذا كان السامع [للخبر التاريخي] عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تحييص الخبر على تمييز الصدق من الكذب. وهذا أبغ في التحييص من كل وجه يعرض»^(٧٩)، أي إن علم العمران هو أداة تحييص الأخبار المتقدمة على جميع الأدوات الأخرى.

وبذلك أصبح التوازي بين حاجة علوم النظر الطبيعية إلى منطق صوري ومنهج تجريبي، وحاجة علوم العمل الإنسانية إلى تاريخ صوري (أي علم العمران) ومنهج تاريخي وذلك من منظار أسمی خالص كبديلين من واقعية (ج) من ١ ومن ٢ وما ينجر عنه، أعني (د) من ١ ومن ٢؛ فيصبح العلم الإنساني النظري والعملي علماً واحداً من حيث الحاجة

(٧٨) وعلم العمران هو علم العلوم المساعدة أو علم منظومتها كما يبينه النص التالي: «فإذاً يحتاج صاحب هذا الفن [التاريخ] إلى العلم بقواعد السياسة، وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبلقاع والأعصار في السير والأخلاق والعواد والنحل والمناهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالماض من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائم بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خبر. وحيثما يعرض خبر المتقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً وإلا زيفه واستغنى عنه. للمصدر نفسه، المقدمة في فضل علم التاريخ، ص ٤٥ - ٤٦. وهذه العلوم جميعاً التي يحتاج إليها صاحب فن التاريخ هي، في مجموعها، علم واحد هو علم العمران البشري ووظيفتها هي وظيفته: نقد الأخبار وتحصيلها.

(٧٩) المصدر نفسه، الكتاب الأول، وفي طبيعة العمران في الحقيقة، ص ٥٨.

إلى أرغانون صوري هو الرياضيات الخالصة للعلم النظري، والسياسيات الخالصة (أي علم العمران) للعلم العملي، يُضاف إليهما المنهج التجريبي في الحالة الأولى، والمنهج التاريخي في الحالة الثانية: وذلك ما كان علينا بيانه^(٨٠).

نأتي الآن إلى المحاولة الثانية، وهي نصّية، لنحدّد الحل الاسمي الذي انتهجه ابن خلدون لتأسيس استمولوجيا علوم الإنسان، مُشيرين إلى العائق الذي منع من إدراك هذا الحل الاسمي، وإلى الظن أن حلّه واقعي^(٨١): أعني ما ينسبه ابن خلدون إلى العمران من طبائع وأعراض ذاتية تفيد اصطلاحاً ما بدا أن ابن تيمية قد نفى كونه ما يحصّله العلم (الأعراض الذاتية)، وما إليه أرجعنا طبيعة الاختلاف بين الواقعية والاسمية. أفلا يكون ابن خلدون بذلك مواصلاً للفلسفة الواقعية القائلة بنظرية الطبائع والأعراض الذاتية؟ ولكن كيف يمكن عندئذ أن نفهم غياب هذين الأمرين عند الفلاسفة وحضورهما عنده؟ أعني:

١ - لماذا اقتصر علم العمل الفلسفية على ما يُردّ فيها إلى الطبيعي (استثناء التاريخي) من الإنساني، بحيث صارت هذه العلوم معيارية بالطبع؟

٢ - لماذا خلت موسوعة العلوم الفلسفية من علم التاريخ حتى اضطر ابن خلدون إلى مثل هذا القول: «[والتاريخ] في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبداها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق. فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يُعَدّ في علومها وخلقها»^(٨٢)، وهو قول يعترف بهذا الغياب ويدعو إلى تفاعله؟

(٨٠) إذ ما إن يفقد المنطق الخالص ما علق به من موضوعات طبيعية حتى يصبح رياضيات خالصة أو علم النماذج النظرية الخالصة. وما إن يفقد التاريخ الخالص ما علق به من موضوعات إنسانية حتى يصبح سياسيات خالصة أو علم النماذج العملية الخالصة. والأول هو السند النظري للتنظير الطبيعي أو لمنهج العلوم التجريبية. والثاني هو السند النظري للتنظير الإنساني أو لمنهج العلوم التاريخية؛ ويُنّ أن السند النظري للتنظير الطبيعي صالح في السند النظري للتنظير الإنساني، لما في الإنساني من طبيعي. لكنه غير كاف: وتلك هي علة الأزواج. وابن خلدون صريح في نسبة هذا الدور الأرغانوني إلى علم العمران: ولكن الحكماء لعلمهم إمّا لاحظوا في ذلك العناية بالشرائط (أي بنابات العلوم فأعملوا هذا العلم، علم العمران لأن) وهذا [علم العمران] إمّا ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت. وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة. لكن ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضحيفة. (المصدر نفسه، النص الذي صدّرنا به هذا الفصل).

(٨١) ولا نعتي بالواقعية معناها الشعبي والخلقي (غير حالم، غير مثالي) أو المعرفي (معتمد على الوقائع والتجربة الحسية). فهذا المعنى يكون ابن خلدون من أكبر الواقعيين! بل مقصودنا هو الواقعية بالمعنى الفلسفي: أعني القول بأن الكلي العلوم من الظاهرات له وجود حقيقي (مفارق أو محايث لا يهم) وهو المعلوم الذي يُمسيح مطابقاً لطبائع الأشياء إذا صدق العلم فيكون هو والمعلوم أمراً واحداً. وهي تقابل الاسمية التي تعتبر هذا الكلي مجرد اختراع إنساني أو مواضعة أو اسم علمي للتعبير عن التجربة التي حصلت لنا عن عادات الموجودات أي كانت طبيعتها إنسانية أو طبيعية.

(٨٢) (المصدر نفسه، «تصدير الكتاب»، ص ٢ - ٣).

٣ - لماذا أصبح الإنساني غير المردود إلى الطبيعي، أعني التاريخي منه قابلاً لعلم غير معياري، أعني علم العمران البشري والاجتماعي الإنساني الذي قال واصفاً إياه: «ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع ويقاؤه»^(٨٣)

٤ - لماذا أصبحت الموسوعة الفلسفية، من المنظار الخلدوني، واجبة التضمن لهذا العلم، أعني لعلم التاريخ الذي هو «جدير بأن يعد في علومها [أي الحكمة] وخليق»؟

فهل يكون ابن خلدون قد سحب مفهوم الطبيعة والعرض الذاتي على العملي والخلقي التاريخيين، فدفع بذلك واقعية الفلاسفة إلى أقصاها، أم إن هذين المفهومين يعنيان غير ما يعنياه عندهم؟ ذلك رهان هذا التحليل النصي بعد التحليل المنطقي الذي تقدم، علماً أن الاسمية لا تنفي نسبة الطبايع إلى الأشياء بل تنفي كونها مطابقة لعلتها، بحيث يكون ما لنا من تجارب عن عاداتها هو عين طبيعتها، أي أنها تنفي أساس الاطمئنان إلى المطابقة بين العلم الصوري والمضمون المادي اطمئناناً قد يُغني عن المراجعة التجريبية المستمرة لنتائج استدلالنا الصورية: «وأما ما كان منها [من علوم الفلاسفة] في الموجودات ويسمونه العلم الطبيعي، فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تُستخرج بالحدود والأقضية كما في زعمهم^(٨٤) وبين ما في الخارج غير يقيني، لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة [وليست طبيائع] والموجودات الخارجية متشعبة بموادها^(٨٥). ولعل في الراد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين^(٨٦)، فأين اليقين الذي يجذونه»^(٨٧).

وقد جمع ابن خلدون نقده هذا الانحراف الواقعي الذي يقرب العلاقة بين الأمر الذي يسعى العلم إلى إدراكه وما يُظن علماً له مطابقةً لطبايعه، في مستويين من مستويات النقد لكل منهما درجتان^(٨٨)، هكذا:

(٨٣) المصدر نفسه، الكتاب الأول، وفي طبيعة العمران في الحقيقة، ص ٦٢ - ٦٣.
(٨٤) هذا في الطبيعي، فما بالك بالإنساني، كما سترى حيث إن علة رفض هذا الاطمئنان إلى القياس والحدود سيلبغ ذراه القصوى: إذ إن الخارجي الشخصي غير قابل للقياس إطلاقاً كما بينه ابن خلدون في نقده العلماء القاصرين في السياسة وعلمها، أعني ممارسةً ونظراً.
(٨٥) إضافةً وبإداهه قد تعني أن ابن خلدون رشده النزعة، ومن ثم فهو أوسطي القول بمحايله الكلي للأشخاص. لكن بقية النص تنفي إمكانية مثل هذا التأويل.
(٨٦) «فدليله شهوده لا تلك البراهين»: هذه الجملة تعني انعدام الاطمئنان المطلق لما يستنتج صورياً ما لم يشهد له الحس، ويكون، حتى في هذه الحالة، الدليل للمعتمد ليس صحة الصورة (البراهين) بل شهادة الحس: ولما كان الحس لا يمكن أن يكون يقينياً، كونه بالطبع حكيم واقع لا حكم واجب، صار العلم بالطبع علماً بجبري العادات وليس بالطبايع.

(٨٧) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٣١: «وفي إبطال الفلسفة وفساد متعلقاتها»، ص ٩٩٦.
(٨٨) وقد خصص علي الوردي القسم الأول بفصول الخمسة من كتابه: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وخصائصه (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٨) علاقة ابن خلدون بالمنطق الفلسفي والفقه من =

١ - الأول يتعلق بنتائج الجهل بطبيعة علم السياسة أو علم العمران،

أ - وذلك عند العلماء إذا باشروا السياسة فعلاً أو رأياً؛

ب - وكذلك عند الفلاسفة إذا حدّدوا طبيعة علم السياسة أو علم العمران؛

٢ - والثاني يتعلق بنتائج الجهل بطبيعة السياسي أو طبيعة العمراني،

أ - وذلك عند المؤرخين إذا باشروا علم التاريخ والعمران؛

ب - وكذلك عند المتصوفة إذا حدّدوا شروط السياسي التاريخي وشروط علمه.

تاسعاً: مدار الإشكال الإستمولوجي في علم العمران

١ - ١

فكيف يفسر ابن خلدون بُعد العلماء عن السياسة؟ ولم نجد في هذا التفسير التحليل الخلدوني للسبب الواقعي الذي يرجع إليه فشلهم النظري والتطبيقي في السياسة؟ لنستمع إليه أولاً: «والسبب في ذلك إني كون العلماء من البشر أبعد الناس عن السياسة ومذاهبها» أنهم معنادون النظر الفكري والغوص على الممانى وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في ذهن أموراً كلية عامة ليحكم عليها بأمر على العموم، لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس [أي نفي التاريخية بمعنى الوردات غير القابلة للعلم] ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات وإنما يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي^(٨٩). فلا تزال أحكامهم وأنظماهم كلها في ذهن ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر، أو لا تصير بالجملة إلى مطابقة. وإنما يتفرع ما في الخارج عما في ذهن من ذلك كالأحكام الشرعية، فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة. فتطلب مطابقة مع الخارج لها عكس الأنظار في العلوم العقلية^(٩٠) التي تطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج. فهم متعددون في سائر أنظماهم على الأمور الذهنية والأنظار الفكرية لا يعرفون

= زاوية المقابلة بين العقلانية التجريدية والفكر التجريبي. وإذا فالدراسة لم تنطرق إلى الجذر الواقعي بما هو منزلة الكلي، بل إن مثل هذه التحليلات، يتركزها على هذه المقابلة، من منظار هو بدوره واقعي، لا يمكن إلا أن تغفل بعدي الإصلاح الاسمي، أعني الجمع بين الأرغانون الصوري والأرغانون التجريبي كما وصفناهما سابقاً، ومن منظار غير واقعي.

(٨٩) رين يهذه القرائن أن المقصود هو من جنس ابن رشد (الفقيه حفيداً وأباً وجداً) خصوصاً وقد عيب عليه هذا القياس الخاطيء في مسألة النسب (ابن خلدون، المقدمة، الباب ٢، الفصل ١٣: «وفي أن البيت والشرف بالاصالة والحقيقة لأهل العصبية ويكون لغيرهم بالجواز والشبه»، ص ٢٣٦ - ٢٣٧)، ثم لا ننسى أن من بين مؤلفات ابن خلدون شروحاً له حول بعض أعمال ابن رشد لعل من بينها أعماله السياسية. انظر: عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون (تونس؛ ليبيا: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٩)، ص ٣٩ وما بعدها.

(٩٠) لو لم تكن ذات نزعة واقعية كما وصفنا: أي إن العلوم العقلية التي تخالف هذا الوصف الذي اتصف به العلماء في بدهم عن السياسة هي العلوم العقلية الاسمية، لأن الواقعية لا تتحدث عن المطابقة مع ما في الخارج، بل مع ما هو عقلي في الخارج سواء فارق أو حايث.

سواها. والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فإنها خفية. ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها. ولا يُقاس شيء من أحوال العمران على الآخر. إذ كما اشتبهنا في أمر واحد فلعلهما اختلفا في أمور. فتكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض، إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارتهم ونوع استدلالهم فيقعون في الغلط كثيراً ولا يؤمن عليهم [...]»^(١١). ومن هنا يتبين أن صناعة النطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من التنازع وتبعدها عن المحسوس، فإنها نظر في المعقولات الثنائي. ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الأحكام ويناقضها عند مراعاة التطبيق اليقيني^(١٢). وأما النظر في المعقولات الأول، وهي التي تجريدها قريب، فليس كذلك لأنها خيالية وصور المحسوسات حافظة مؤنثة بتصديق انطباقه^(١٣).

فهذا النص قد حدد، تحديداً صريحاً وواضحاً، الأمور التالية:

١ - سبب الغلط، أعني طبيعة علمهم للسياسة: «أمر كلية عامة ليحكم عليها بأمر على العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل، ولا أمة ولا صنف من الناس»: إنه علم السياسة المدنية العام النافي لكل تاريخية.

٢ - كيفية التغليط، أعني تحول هذا العلم إلى معيار يجعل ما في الذهن مقياساً لما في الخارج: «إنما نفزع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك كالأحكام الشرعية، فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة فطلب مطابقة ما في الخارج لها».

٣ - طبيعة السياسي المنافية لثُل هذا السلوك، أعني (٢): «والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج، وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فإنها خفية».

٤ - وطبيعة السياسي المنافية لذلك العلم، أعني (١): «ولعل أن فيها [السياسيات] ما يمنع من إلحاقها بشيء أو مثال، وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها. ولا يُقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبهنا في أمر واحد فلعلهما اختلفا في أمور».

(٩١) ما حذفناه هنا يتعلق بالمقارنة بين سلوك العلماء السياسي وذوي الذكاء والكيس من غير العلماء في السياسة (ممارسة لا نظراً، طبعاً). ولكن إذا كان المعيار هو ما قاله ابن الأزرقي: «وقاعدة أن كل أصل علمي يتخذ إماماً في العمل فشرطه أن يجري العمل به على مجاري العادات في مثله وإلا فهو غير صحيح» (ابن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، ص ٩٧)، فإن المقارنة تتعدى السلوك إلى النظر. (٩٢) قد يظن أن «المراد» هنا تفيد ما يقابل الصور بحيث يكون ابن خلدون قائلًا بالواقعية المخائنة (الأرسطية). لكن المقصود هنا هو مواد النطق وليس مواد الصور بالمعنى الوجودي. والمواد بلغتنا هي موضوع التطبيق، أعني ما يصاغ بالصورة المنطقية ليتعلق به الاستدلال: لذلك قال ابن خلدون وعند مراعاة التطبيق اليقيني^(٩٣).

(٩٣) المعقولات الأول و«خيالات وصور محسوسة ومن ثم فهي ليست كليات واقعية، ولذلك فهي مؤنثة بتصديق انطباقه»، مؤنثة فقط وليست ضامنة، إذ لا بد من التحرز وعدم الاطمئنان إلى النطق! ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ٤٢: «في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها»، ص ١٠٤٥ - ١٠٤٧ (وينبغي ألا تنصور القياس على الأحكام الشرعية اتهاماً لعلماء الدين، بل هو لتوضيح طبيعة الخطأ: الموقف المعياري في علوم العمل).

٥ - وأخيراً علّة العلل وسر الأسرار، أعني منبع الراقعية النظرية والعملية في آن واحد، أعني المنطق الذي أوجع إلى الاطمئنان إليه كلّ هذه الأخطاء: «ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط، لكثرة ما فيها من الالتراع ويُعدها عن المحسوس، فإنها نظر في المعقولات الثواني»^(٩٤).

وإذا كان ابن خلدون قد شكك، بعض التشكيك، في المطابقة بين العلم الكلي الذهني والظواهر الطبيعية (بحيث يبدو وكأنه لم يذهب إلى الحدود التي بلغ إليها ابن تيمية)، فإنه قد جعل تشكيكه في المطابقة بين الكلي الذهني والظواهر السياسية التاريخية مطلقاً: «ولا يُقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبهها في أمر واحد فلعلهما اختلفا في أمور». ولكن، عندئذ، كيف يمكن لمثل هذه الظواهر أن تكون معلومة، إذا كان من طبعها أنها متفردة دائماً وخالية من الكلّي بإطلاق؟ إذا كان جوهر «العمراني» أنه لا يقبل المقايسة، فكيف له أن يكون قابلاً للعلم، وهو من دونها ممتنع؟ لذلك لم يمكن مكنناً أن يكون الحل الخلدوني حلاً واقعياً يستند إلى منزلة للكلي العملي تجعله بنية عقلية محايطة أو مفارقة للموجود التاريخي، ويكفي لعلها أن تُحدّ تصوراتهِ وأن تُقاس تصديقاتهِ - كما يظن العلماء المنقودون هنا - حتى يتحقق. بل لا بد من حل اسمي: فإذا كان هذا طبع الظواهر العمرانية التاريخية - لا يُقاس شيء من أحوال العمران على الآخر - فالمفروض إذاً أن يتغير مفهوم العلم، عوض السعي إلى الاستعاضة من المعلوم الحقيقي لهذا العلم بمعلوم بديل منه ينقلب إلى معيار له عوض أن يكون معيّراً به، أعني موضوع السياسة المدنية التي ليس مراد الفلاسفة فيها «السياسة التي يُحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة. فإن هذه غير تلك [هذه: السياسة بالمعنى الخلدوني. تلك: السياسة المدنية]. وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع. وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير»^(٩٥).

ذلك أن اطمئنان الواقعي إلى المطابقة بين الصوري والمادي (بحكم كون علم الصورة هو علم طبيعة الشيء) قلب العلاقة بين العلم والمعلوم فصار الأول معياراً للثاني. وعدم الاطمئنان الذي يعبر عنه ابن خلدون هنا سيؤدي بالمقابل، إلى إرجاع الأمور إلى نصابها، أعني إلى جعل الموضوع المعلوم معياراً لعلومه لأن واجب الأنظار العقلية من المنظار الاسمي

(٩٤) والمعقولات الثواني هي الأنواع والأجناس، أي الكليات المظنونة موجودة وجوداً واقعياً، ومن ثم المؤسسة لهذا الاطمئنان الفلسفي للمنطق، حيث يظن أن ما يجري في القياس المنطقي برهاناً يطابق ما يجري في مواد التي تُجرّد منها تلك المعقولات الثواني.

(٩٥) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٥١: «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينظم بها أمره»، ص ٥٤٠. ويُنّ أن ابن خلدون يستعمل مفهوم السياسة هنا بمعناها الخاص للتعلم بممارسة الحكم. لكن الأخطاء في هذه الممارسة يعطّلها مفهوم السياسة بمعناها البديل من السياسة المدنية، أعني بمعناها الذي جعل العمران البشري علماً يتضمن ما عجز عنه علم السياسة المدنية عند الفلاسفة الواقعيين. وإذا، يُثبّد العلماء عن السياسة بمعنى ممارسة الحكم علّة يُعدهم عن علم السياسة بمعنى علم طبائع العمران واقتضارهم على علم السياسة بمعنى السياسة المدنية. وهذا واضح من النص نفسه: «ولا يُقاس شيء من أحوال العمران...».

هو، بحكم عدم الاطمئنان إلى المنطق المطبق على المجرّدات المظنونة طبائع للأشياء أن «العلوم العقلية» [...] يُطلب مطابقتها لا في الخارج». ويطلب تعني يُطلب وليس يُسلم أو يُفرض: بحيث يصبح الاهتمام منصّباً على تحقيق هذا المطلوب. وعندما يصبح المعلوم معياراً للعلم يكون العلم مجرد اجتهد لصياغة المعلوم فتكون المطابقة بينهما دائماً جزئية. وإذا طُنْتُ كلية، فهي قد طُنْتُ كذلك خطأ، وأدت إلى حصر الموجود في المعلوم منه. لذلك فهذا العلم الاجتهادي سيكون دائماً في تغير بحسب نمو تجاربنا عن «عادة» الظاهرات المعلومّة.

ولكن ألا يصبح العلم العملي، هو بدوره، علماً نظرياً فاقداً كل معيارية، ومقتصرأً على تحديد قوانين الواقعات، لا شروط الواجبات كما يتصور فلاسفة العمل؟ فهل الظاهرات التاريخية - العمرانية السياسية - هي بدورها، مثل الظاهرات الطبيعية، أمر يوجد خارج إرادتنا وتصوراتنا، بحيث تمتاز عن علمنا بها امتياز الظاهرات الطبيعية عن علمها؟ هل هي «أشياء» كما يقول دوركايم؟^(٩٦) «والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج، وما يلحقها من الأحوال وتبعها. فإنها خفية»: فما هو الخفي في السياسة؟ وكيف نفهم مقدار الشّفيف الذي يحدد قابلية المعلوم إلى التصوّر، ومقدار الكثيف الذي يحدد حاجته إلى التجربة؟ وبصورة أدق، ما مصدر انعدام الشّفيف في السياسي، رغم كونه من وضع الإنسان، بحيث نحتاج إلى علمه من خارج، ولا يكفي فيه التجريد العقلي والقياس المنطقي؟

١ - ٢

إن الجواب عن هذا السؤال يوصلنا إلى الجذر الذي يستند إليه نقد ابن خلدون للفلسفة العملية الواقعية، بحسب تشخيص مقابل لتشخيص ابن تيمية، رغم كونه اسمياً مثله: إرجاع الخطأ النظري - في علم السياسة - إلى خطأ عملي حول طبيعة السياسي والتاريخي عند الفلاسفة. ذلك أن عدم إدراك هذا «الحفاء» في طبيعة السياسي، أو انعدام الشّفيف الذي يشير إليه ابن خلدون، لم يكن لبلادة يتصف بها ذهنهم، بل لاستنادهم إلى أساس الواقعية الأول، أعني التوحيد بين الموجود والمعقول أو بين الوجود والإدراك: «وأما قولهم [الفلاسفة]: إن السعادة في إدراك هذه الموجودات على ما هي عليه، فقول باطل مبني على ما كنا قدّمناه في أصل التوحيد من الأوهام والأغلاط، في أن الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه. ويتّبع فساد ذلك، وأن الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفى إدراكه بجملة روحانياً أو جسمانياً»^(٩٧)، وهو توحيد جعل «السياسة المدنية» بما هي علم معياري تصبح بديلاً من الظاهرات التاريخية أو من «السياسة العمرانية» بما هي موضوع لعلم يبحث في قانون الواقعات كما يتعين فيها، لا

Emile Durkheim, *Textes*, présentation de Victor Karady, collection le sens (٩٦) commun, 3 vols. (Paris: Minuit, 1975) pp. 43-48.

(٩٧) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٣١: «وفي إبطال الفلسفة وفساد متعلّقاتها، ص

كما يتصوره التوحيد بين الموجود والمقول في معناه الطبيعي العفوي.

فالكلي (أي المعقول) الذي يعتبره الفلاسفة موجوداً في الموجود الشخصي وجوداً واقعياً هو الذي يضيفي الشرعية - بفضل نظرية العرض الذاتي - على نظرية المطابقة بين الاستدلال المظنون برهانياً لاستناده إلى مقدمات ذاتية، والعلية الخارجية التي حُصرت، منذ البدء - بحكم هذا التصور الواقعي للكلي وللذاتي - في ما يتضمنه الاستدلال المزعوم برهانياً. ومعنى ذلك أن نظرية الكلي الذاتي تجعل المطابقة تامة (بحسب الفلاسفة)، بين ما يجري (بين الحدود) في القياس وما يجري (بين المحدودات) في الوجود، فيصبح المكمل مكيناً، وتنقلب العلاقة بين الموجود والمقول، طبيعياً كان أو تاريخياً. وعرض أن يكون العلم سعيّاً اجتهادياً لصياغة ما لنا من تجربة عن عادة الوجود، يتحول إلى تشريع له: «ولما تنفر ما في الخارج عما في الذهن من ذلك كالأحكام الشرعية، فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة تُطلب مطابقة ما في الخارج لها، عكس الأنظار في العلوم العقلية التي تُطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج!»

ويُن أن «الأنظار في العلوم العقلية» التي يشير إليها ابن خلدون ليست الأنظار العقلية الموجودة عند الفلاسفة، ولا لأصبحت السياسة المدنية هي عينها العمران البشري والاجتماع الإنساني، ولما بقي فرق بين علم العمل المعيارى عند الفلاسفة، وعلمه الساعي إلى تحديد قوانين الظواهر التاريخية. فما طبيعة الخطأ الذي ينسبه إلى الفلاسفة؟ هذا الخطأ هو تحول العلم إلى معيار للمعلوم عوض أن يكون معياراً به، أعني انقلابه إلى تشريع من دون علم من أصحابه، استناداً إلى مغالطة المطابقة المسلمة، بحكم واقعية الكلي المفروضة في التوحيد بين الوجود والعقل، أو بين الوجود والإدراك - وليست الأمر كان توحيداً مع عقل وإدراك غير معتبرين حاصلين، إذ لكان الأمر عندئذ، ولأصبح التماهي بين الوجودي والعقلي غاية لا تدرك! - لكنه توحيد بين الوجود ونسق معين يسمى العقل أو الإدراك العلمي الذي ينغلق ويصبح علماً مطلقاً يقاس عليه الوجود، فيستثنى منه ما لا يلائمه، بحكم انقلاب العلاقة التي تجعل المعقول الحاصل معياراً للوجود. وقد أدى ذلك إلى المطابقة بين هذا المعقول الحاصل وباطن مزعوم للوجود، وإلى اعتبار ما لا يطابق هذا المعقول من الوجود مظاهر زائفة لا يعتد بها مثل المذّن الضالة... الخ. لذلك صار الفيلسوف العملي، في وضعه نظرية السياسي، قاضياً ومتقاضياً في الوقت نفسه، وهو أمر مناف «للأنظار العلمية»، بحسب ابن خلدون.

وطبعاً قد يبدو هذا مناقضاً لطبيعة الموقف الاسمي حول مصدر الموضوع العملي نفسه - «الكليات العملية». فإذا كان الكلي النظري من صنع الإنسان، فمن باب أولى أن يكون الكلي العملي من صنعه، أعني أن يكون أمراً وضعياً لا طبعياً. فكيف نؤكد إذاً بين هذا المصدر، والخارجية المزعومة للموضوع العملي؟ لقد حلت الآن اللحظة المناسبة لتوضيح

مدلول الوضع الاسمي للأمور العملية. فالذي يضع القيم والأمور العملية ليس الإنسان الناظر، ولا حتى الإنسان العامل، بما هو فرد أيّاً كانت منزلته في المجتمع، بل هو الفاعلية الاجتماعية التي لها القدرة على فرض «إرادتها» نظاماً اجتماعياً وسياسياً ووزاعاً للجميع، أعني العصبية القادرة على حمل الكافة على ما تشوّعه^(٩٨). وإلى هذا يرجع ابن خلدون فشل جميع محاولات الإصلاح أو الثورات التي يسعى إليها بعض الموسوسين، في غياب شرط القدرة على فرض «القيم» والمعتقدات التي تقع الثورة باسمها^(٩٩). وإذاً فالخبط حول طبيعة العمل يتّصل في الظن بأن القيم والأمور العمرانية ظاهرات عقلية تصدر عن فكر العالم أو المشرّع الشخصي، في حين أنها ظاهرات اجتماعية تفرضها قوة سياسية، بحسب شروط تحدّد شكلها هي مرحلة الاجتماع ومرحلة الدولة. وهذه الشروط نوعان: عصبية الدم في أوائل الدول والمجتمعات؛ وعصبية الولاء في أواخرها؛ وبينهما أشكال جامعة بين الأمرين، خصوصاً إذا طال عمر الدولة واستتبّ لها الأمر فصارت «شرعيتها» الحاصلة في التاريخ مغنية، بعض الغناء، عن العصبية^(١٠٠). فتصبح المؤسسات المدنية، وخصوصاً الدينية منها، والمؤسسات العسكرية، وخصوصاً المرتزة منها، ضامنة بقاء شرعية الدولة، أعني قدرتها على فرض شرعية ما ليس لها من ذاتها وعقلياً أدنى شرعية. بل لا معنى لمثل هذا المفهوم إلّا في حدود ما يكون ذلك مانعاً من «الهرج»^(١٠١).

وإذاً فالموضوع السياسي والعمراني ليس «الكتليات العملية» التي يدركها عقل من العقول، أو يضعها مشرّع من المشرّعين، بل هو الآليات الاجتماعية والسياسية التي هي العصبية وشروط قيامها الاجتماعية والاقتصادية^(١٠٢) التي تحدّد الشرائع والقوانين والمؤسسات

(٩٨) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٢٦: «في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه: ص ٣٤٧: «ثم إن الوجود شاهد بذلك: فإنه لا يقوم بأمر أمة [أي لا يحكمها وبشرع لها] أو جيل إلّا من غلب عليهم. وقال أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي». ص ٣٤٠، الباب الأول من الكتاب الأول: «في العمران البشري على الجملة وفي مقدمات» ص ٧٢ - ٧٣، والباب ٢، الفصل ١٧: «في أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك» ص ٢٤٤: «وقد لنا أن الأديين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية، وإلا لم تتم قدرته على ذلك...» (٩٩) انظر في ذلك: المصدر نفسه، خصوصاً الباب ٣، الفصل ٦: «في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم» ص ٢٧٩ - ٢٨٤.

(١٠٠) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٢: «في أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت قد تستغني عن العصبية» ص ٢٧٢ - ٢٧٥، والباب ٣، الفصل ٣: «في أنه قد يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبية».

(١٠١) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٢٥: «في معنى الخلافة والإمامة» ص ٣٣٦ وما بعدها: «ونجى» العصبية للمفضية إلى الهرج والقتل، فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة. (١٠٢) لذلك لن نجد مفاضلة بين النظم السياسية أو بين المضمونات الخلقية، بل هنالك فقط حديث علمي عن الشروط الدنيا للوجود الاجتماعي والسياسي للجماعة والدولة. فالسياسة بمعنى نظام الحكم والقوانين =

والوزاع التي تخضع لها جماعة من الجماعات وشروط انطباقها ونشأتها وزوالها. علم السياسة ليس إذاً علماً لكلّي عملي طبيعي، ولا لكلّي عملي وضعي بمعنى وضعه العقلي الواعي والمقصود كتشريع مكتوب ومنظّر، بل هو أمر وضعي بمعنى كونه ما فرضته قوة ما في المجتمع، بل ما نتج من صراع القوى الاجتماعية التي تمثلها خاصة العصابات الحاكمة المتغلبة، والعصابات المعارضة المطاولة لها أو المناجرة^(١٠٣).

وهذه الصراعات التي ينتج منها التشريع هي التي تمثل الظاهرة العمرانية بما هي آليات قابلة للعلم السياسي العام. ونتائج هذه الصراعات، أعني ما تحقق من أنظمة وشرائع ودول وأمم وحضارات هي التي يدرسها علم السياسة المطبّق أو علم التاريخ. وهكذا يصبح علم العمران البشري والاجتماع الإنساني علماً لشروط العمل الإنساني وشروط علمه بما هما ظاهرتان تاريخيتان لهما بعض الشروط العضوية الاجتماعية (العصبية الأولى) والاجتماعية السياسية (العصبية الثانية) والاقتصادية السياسية الخالصة (دولة المؤسسات الدينية والاقتصادية والسياسية والعسكرية المستتبّة لقدم العهد والغنية عن العصبية). ومن ثم فهو علم التكوينية الاجتماعية للظواهر الإنسانية، بما هي موضوع لعلم السياسة الخالص (العمران) والمطبّق (التاريخ)، مع ما للأول من دور أرغانوني في الثاني، وما للثاني من دور أرغانوني في الأول. والمعلوم أن ابن خلدون لم يقع في أي دور، عندما جعل علم العمران شرطاً في علمية التاريخ (بمعنى تاريخ مجتمع وأحداث معينة)، وجعل علم التاريخ شرطاً في علمية علم العمران (بمعنى الشروط الصورية لمنهج علم التاريخ).

- **فعلُ العمران شرط في علمية التاريخ بالمعنى الأول** كونه هو العلم الذي يحدد طبيعة التاريخي بما هو «ظاهرة - موضوع» لعلم التاريخ، ويحدد القوانين العامة والآليات الأساسية للتاريخي عامة، من دون تعيين.

= السياسية المراجعة لتحقيق المصلحة العامة هي فقط لإيقاف الهرج والصراع الدائم في المجتمع. فأئي منها يحقق هذه الغاية فهو المطلوب، سواء كان من وضع الإنسان ومفروضاً بالقوة أو بالعقل أو بالدين. والواقع منها في التاريخ يجمع بين ذلك كله: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٥١: «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره»، ص ٥٤٠ - ٥٥٤. ولم يعتبر ابن خلدون عن بعض التفضيل إلا في حدود الحفاظ على الشروط الدنيا للإبقاء على الاجتماع: مثل الحديث عن ضرورة السياسة العقلية أو الدينية أو الجامعة بينهما، أو عن وجوب الحد من تدخل الدولة في الاقتصاد، أو وجوب العدالة بمعنى القضاء العادل، وكلها كحدود دنيا فقط. وحتى الشروط الدنيا للسياسة، فإنه يسارع بالتمييز بينها وبين السياسة المدنية بوصف الأولى تتعلق بالمصلحة العامة فقط: «وليس مرادهم [الفلاسفة أصحاب السياسة للمدينة] السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة، فإن هذه غير تلك»، (ص ٥٤٠).

(١٠٣) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٤٩: «في كيفية استيلاء الدولة المستجدة على الدولة المستقرة المطاولة لا بالمناجرة»، ص ٥٣٢ - ٥٣٧.

- وعلم التاريخ بالمعنى الثاني شرط في علمية علم العمران البشري لأن علم العمران البشري، رغم عموميته، ليس علماً قَبلياً ميثاقياً، بل هو زُبد لما تَجَمَّع بفعل أرغانون علم التاريخ حول التاريخي كظاهرة فعلت، بعد أن لم تكن.

وإذا فَعَلَمَ العمران يحدد الشروط «الأنطولوجية» - إن صح التعبير - ورغم كون الظاهرات التي هي موضوعه ليست موجودات طبيعية، بل هي موضوعات إنسانية. والتاريخ يحدد الشروط الإستمولوجية - إن صَحَّ التعبير - رغم كون فن التاريخ هو بالأساس آليات وتقنيات منهجية للحصول على المعلومة حول التاريخي وليس علماً بالمعنى الدقيق للكلمة^(١٠٤).

عاشراً: مدار الإشكال الأنطولوجي في علم العمران

٢ - ١

ولأن المؤرخين يجهلون ذلك أو يتجاهلونه فقد جعلوا علم التاريخ مجرد نقل أدبي للأخبار الأسطورية التي لا يصدّقها عقل، فكان «في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول تنمّح فيها الأمّوال وتضرب فيها الأمثال وتطرف بها الأندبة، إذا غُضِّبها الاحتفال»^(١٠٥). لذلك اعتبر ابن خلدون جميع الأخطاء التي يقع فيها المؤرخون راجعةً إلى الظن أن التاريخي أمر مرسل عديم القوانين و«الطبائع» (بالمعنى الذي شرحنا): «ومن الأسباب المتفضية له أيضاً [للكذب في الخبر] - وهي سابقة على جميع ما تقدم [أعني على جميع الأسباب الأخرى]^(١٠٦) - الجهل بطبائع الأحوال في العمران»^(١٠٧). وإذا فالتاريخ يقتضي بالضرورة، ليصبح

(١٠٤) أي إن التاريخ، إذا لم يُقصد به الموضوع بل العلم، يعني أمرين:
- الأرغانون الذي يحدد شروط الحصول على المعلومة حول التاريخ للموضوع وأدوات هذا الحصول: وهو عندئذٍ منهج المعرفة ذات الموضوع الإنساني عامة، وتلك هي علاقته بالمنهج بما هو منطق ضرب من ضروب المعرفة.

- العلم الحاصل بفضل هذا الأرغانون حول حقيقة ما أو ظاهرة ما من ظاهرات الاجتماع الإنساني في لحظة ثابتة (وأمكنة مختلفة) أو في لحظات متوالية (في مكان واحد)، وهو في الحالتين أقرب إلى الفن والمنهج منه إلى العلم. انظر: Henri Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, collections esprit, la : condition humaine, 6ème éd, revue et augmentée (Paris: Seuil, 1973), pp. 32 ff.

وهو محاولة لتعريف التاريخ بما هو فن أو معرفة منهجية.

(١٠٥) ابن خلدون، المصدر نفسه، «تصدير الكتاب»، ص ٢.

(١٠٦) وهذه الأسباب الأخرى، وهي ستة، قد حللناها في ملاحظة سابقة وسيتلو تحليلها بدقة أعمق في آخر فصول الرسالة: وقد وردت قائمة هذه الأسباب في: المصدر نفسه، الكتاب الأول، وفي طبيعة العمران في الحليقة، ص ٥٧ - ٥٨.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٥٨.

علماً، علوماً مساعدةً تؤدي دور الأركان المنهجي، ولعلها هي هو، إذ «هو يحتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتبني بفضيانه بصاحبها إلى الحق، ويتكبان به عن المزلات والمغالط، لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تُحكَّم فيها أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثر، ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق»^(١٠٨).

ويستوجب تحقيق الشروط الإستمولوجية لعلية التاريخ، أن يستمد هذا العلم من طبيعته المنهجية الخالصة - إذ هو مجرد منهج وظيفته في الإنسانيات من جنس وظيفة التجريب في الطبيعيات، أعني الاستعلام عن الموضوع الذي يراد التنظير له بصياغته صياغة علمية، وتحويله من معطى عقوي إلى معطى علمي - أن يستمد طبيعة ما يحتاج إليه من شروط لم تكن موجودة في السياسة المدنية، والفلسفة العملية الواقعية. وتنقسم هذه الشروط إلى جنسين:

- الأول: جنس الشروط الضامنة موضوعية المعلومات المستمدة من مصادر الخبر حول الموضوع؛ أو بصورة أكثر دقة، الشروط المانعة من ذاتية المعلومات المستمدة من مصادر الخبر. وهي إذا شروط سلبية وظيفتها نقل الخبر حول الموضوع من سلم الذات الإنسانية إلى سلم التقنيات المحررة للمعلومة من هذا السلم، تماماً كما تفعل العلوم التجريبية، بفضل التجهيز العلمي للإدراك الحسي. وهذا ما أشار إلى بعضه ابن خلدون، عندما حاول تحديد أسباب الخطأ الستة الأولى التي حللناها في الهامش ٥١. أما البعض الآخر فهو قائمة العلوم المساعدة التي ذكرها^(١٠٩).

- الثاني: جنس الشروط الضامنة طبيعة المعلومات المطلوبة في البحث التاريخي. فكل ما لا يتعلق بالعمرائي من حيث هو عمرائي ليس من مشمولات المؤرخ، وذلك لأن حقيقة التاريخ هي: «أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبية وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك

(١٠٨) المصدر نفسه، «تصدير الكتاب»، ص ١٢.

(١٠٩) وقائمة العلوم المساعدة لعلم التاريخ هي التي ذكرها ابن خلدون في: المصدر نفسه، «المقدمة في فضل علم التاريخ»، ص ٤٥ - ٤٦. وهي تمثل بجملة منظومة من العلوم تعود جميعاً إلى علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، إنها: قواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والموائد والنحل والمناهب وسائر الأحوال (أي الإتنولوجيا) والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف، وتحليل التناقضات والمختلف، والقيام على أصول الدول والممل والمبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خبر. فهل بقي شيء خارج هذا من العلوم الإنسانية؟ ألم يصبح التاريخ إذا مشروطاً بمنظومة العلوم الإنسانية كلها بمعناها الحديث؟ وهل كان ذلك يكون ممكناً لو ظل علم السياسة بمعناه الذي له كعلم عمل على ما كان عليه عند الفلاسفة؟

من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال^(١١٠).

٢ - ٢

لكن غياب هذين الشرطين، أعني تحديد طبيعة المطلوبات في علم التاريخ (وهي لا يحددها المؤرخ بل عالم العمران البشري الذي يعتمد على أرغانون السياسة الصوري وأرغانون السياسة المطبق أو المنهج التاريخي كما لحص ذلك ابن الأزرقي في بدائع السلك^(١١١))، كما أعني تحديد شروط الموضوعية للمعلومات المستمدة من الوثائق والأخبار التاريخية) جعل التاريخ يصبح فنٌ اختراع الأساطير وجعل السياسة فنٌ تأسيس السلطان الروحي، وذلك هو العنصر الأخير من هذا التحليل النصي: أعني الموقف الصوفي من السياسي والتاريخي عملاً ونظراً؛ وهو موقف اجتمعت فيه عيوب العناصر الثلاثة السابقة: ١ - ١ و ٢ و ٣ و ١، وطبعاً ٢ - ٢. فسلك العلماء الفاضل نظراً وبممارسة في السياسة، علته موقف الفلسفة الواقعية من طبيعة التاريخي وعلمه. ونتيجة انعدام التحديد السليم لطبيعة التاريخي وعلمه صيرت التاريخ مرتعاً للخرافات. واجتماع السلوك والنظر الأوثين وأساسهما وثمرتهما (أعني ١ - ١ و ٢ - ١ و ٣ - ٢ و ١) هو الذي ولد مابعد التاريخ الأسطوري عند المتصوفة ومن يشاركونهم من المتشيعين، في نظرية التاريخي والسياسي. ويبرز ذلك في الفصول التالية من المقدمة التي تنقسم إلى جنسين:

- الأول: وهي الفصول المحددة لطبيعة السياسي والتاريخي وتتضمن الفصول التالية: فصل نظرية الإمامة (الباب الثالث، الفصل ٢٧، ص ٣٤٨ - ٣٥٧)؛ فصل الفاطمي (الباب الثالث، الفصل ٥٢، ص ٥٥٥ - ٥٨٦)؛ فصل حدثان الدول والجفر (الباب الثالث، الفصل ٥٣، ص ٥٨٧ - ٦٠٨)؛ فصل التصوف (الباب السادس، الفصل ١٧، ص ٨٦٣ -

(١١٠) وذلك هو بالضبط مضمون الكتاب الأول من الديوان، أي المقدمة بما هي مقدمة في علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، أعني موضوع علم التاريخ أو للموضوع الذي يخبر عنه علم التاريخ: وأعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم (مع تفصيل يعرض مضمون المقدمة) (ص ٥٧)، فهل هناك تعريف للتاريخ وخاصة لموضوعه أفضل من هذا؟ وهل يمكن الآن التشكيك في وحدة العلمين موضوعاً واختلافهما درجة؟ الأول، أعني علم العمران صوري، والثاني مادي. والآن كيف يمكن أن يكون موضوعهما واحداً؟ خيراً عن العمران، لكنهما مع ذلك في علاقة تجعل الأول شرطاً في علمية الثاني، إذا لم يكن الأول الشروط الصورية لما يمكن أن يعد علمياً بتوسط الثاني؟
المصدر نفسه، الكتاب الأول، وفي طبيعة العمران في الخليفة، ص ٥٧.

(١١١) ابن الأزرقي وتحليل المقدمة إلى ما يشبه بنية علم المناظر عند ابن الهيثم: فهو عند تحليله مضمون المقدمة بفضلها إلى مبادئ واعتبارات وتجارب مؤيدة بالإيجاب وأخرى بالسلب... الخ. انظر خصوصاً: ابن الأزرقي، السابقة الرابعة عشرة، ثم الاعتبار بالخلقة وبرهان الوجود بعدها، ص ٨٢ - ٨٣ أو الثامنة عشرة... الخ.

٨٨٢)، وكذلك كتاب شفاء السائل لتهذيب المسائل^(١١٢).

- الثاني: وهي الفصول المخلّدة لطبيعة السلوك السياسي الناتج من تصور طبيعة السياسي كما تحدّدت في الجنس الأول من الفضول: فصل ولاية العهد (الباب الثالث، الفصل ٢٠، ص ٣٧١ - ٣٨٦ وفيه مقابلة بين السلوك السني والسلوك الشيعي)، ثم فصل الدعوة الدينية (الباب الثالث، الفصل ٦، ص ٢٧٩ - ٢٨٤)^(١١٣).

ولعل هذا العنصر الأخير هو المنطلق الأساسي للمحاولة الخلدونية إذا ما قرُن بالعنصر الأول، أعني أن فشل العلماء في السياسة إيجاباً (أي عند ممارستها، وهم في الحكم) مؤازر لفشل المتصوفة في السياسة سلباً (أي عند ممارستها، وهم في المعارضة سلماً أو حرباً) وهما أمران من طبيعة واحدة علّتها الفلسفية هي نظرية طبيعة التاريخي الواقعية، وعلّتها العلمية هي تحول التاريخ إلى «معمل» أساطير، وأداة دعاية سياسية لإضفاء الشرعية أو نفها على هذا الحاكم أو ذاك، بخلق الروايات والأساطير حول النسب والكرامات سلباً أو إيجاباً. لذلك اعتبرنا مصدر المحاولة الإصلاحية أو دافعها عملياً ونتيجتها أو غايتها نظرية. وهذا الإصلاح هو تقويض الواقعية العملية، وتأسيس الاسمية بتحديد منزلة للكلّي العملي لا تسلم له بالواقعية، وتقصره على مجرد الوضع والذريعة.

ومثلما ختمنا الفصل المتعلق بالمرحلة السالبة من إصلاح ابن تيمية بنص لابن خلدون حول منزلة الكلّي النظري الواقعية التي ينفقها المتكلمون - وهو نص يتضمن أهم أركان الاسمية النظرية - نختم الفصل المتعلق بالمرحلة السالبة من إصلاح ابن خلدون بنص لابن تيمية حول منزلة الكلّي العملي. فابن تيمية يعتبره أمراً وضعياً لا واقعية له كونه من الجنس الذي حدّده ابن خلدون:

(١١٢) ويعتمد التحديد هنا على دحض نظرية السياسي بمعنى العمراني، والسياسي بمعنى الحكم والسلطة فيه كما وردت عند:

- الشيعة في نظرية الإمامة (الباب ٣، الفصل ٢٧).
- عند الشيعة والمتصوفة في نظرية الفاطمي (الباب ٣، الفصل ٥٢، والباب ٦، الفصل ١٧).
- عند الشيعة والمتصوفة وكل المصنّفين بالتنجيم في الجفر والحدثان (الباب ٣، الفصل ٥٣).
- في «كتاب شفاء السائل» والسلطة الروحية للشيخ أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق الأب اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [د.ت.]).
- (١١٣) ويعتمد التحديد على دحض السلوك السياسي كما ورد عند:
- الشيعة، بخصوص الخلافات بين الصحابة، وولاية العهد، وأهمية التامسح وعدم التأثيم في المسائل الاجتهادية السياسية (الباب ٣، الفصل ٣٠).
- الشيعة وخاصة بعض الموسوسين من المتصوفة: فصل في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم (الباب ٣، الفصل ٦).

إرادة الأقوياء المشرعة للجماعة^(١١٤): «بل الإمامة عندهم [أئمة الستة] تثبت بموافقة أهل الشريعة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة. فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان. فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إماماً (...) وهكذا كل أمر يفتقر إلى الموافقة عليه، لا يحصل إلا بحصول من يمكنهم التعاون عليه (...)». فكون الرجل أميراً وقاضياً وإلياً وغير ذلك من الأمور التي منبها على القدرة والسلطان متى يحصل ما يحصل به القدرة والسلطان حصلت ولا فلا. إذ المقصود به عمل أعمال لا تحصل إلا بقدرة. فمتى حصلت القدرة التي بها يمكن تلك الأعمال كانت حاصلة ولا فلا^(١١٥).

فإذا انتهى فيلسوفنا إلى تحديد واحد لطبيعة الموجود الطبيعي أو الشرعي (التي هي شخصية خالصة)، وإلى تحديد واحد لطبيعة علميهما (الاجتهادية الخالصة التي لا تتعدى ملاحظة الوقوعات إلى إدعاء الوجوبات)، فهل يبقى فرق بين النظري والعملي من حيث الطبيعة الإستعمولوجية، حتى لو سلمنا ببقاء الفرق بينهما من حيث المقابلة بين الوجودي والأكسيولوجي؟ أليس الوجودي والأكسيولوجي نفساهما، بما هما ما يُعلم منهما، لا ما هما

(١١٤) وتطرح هذه المطابقة في وجهتي نظر ابن تيمية وابن خلدون حول طبيعة السياسي (كما هو وليد القوة الغالبة وليس أمراً عقلياً تحدده طبائع واقعية للأشياء الاجتماعية كما يفهمها الغلاسة)، بل هو كما يحدده ابن خلدون وابن تيمية، ما يحصل تاريخياً بحكم آليات السلطان والاقتصاد والعلاقات الاجتماعية قضية شائكة في فكر ابن تيمية، تتعلق بمسألة التحسين والتقيح. فالعلوم أنه يعيب على الأشاعرة تفهم هذا الأصل الاعتزالي فيبدو قاتلاً به بالعلم الاعتزالي؛ وهو ما يتناقض مع نفيه الكلي الطبيعي في النظر. فكيف يمكن أن ينفي أن يكون العلم النظري علماً للكلي النظري الطبيعي الذاتي للأشياء - وهو أقل الأمور قابلية للقدح من الأفكار الفلسفية - أن يتناقض فيزعم أن العقل يحسن ويقبح بمعنى أن القيم ذاتية للأشياء فيدركها العقل إدراكاً انفعالياً يتقبلها من خارج وليس هو واضحاً إياها؟ كيف يكون العقل واضحاً للعلم النظري وخاضعاً للعلم العملي؟ ذلك هو جوهر الإشكال. وطبعاً فالعلة فيه هي دائماً الظن أن المسيمات واحدة لوحدة الأسماء: وهو داء دوري كما يقول ابن خلدون، لإخفاها ما يطرأ من تطور في المسيمات، ورغم ثبات الأسماء (ابن خلدون، المقدمة، المقدمة في فضل علم التاريخ، ص ٤٦ - ٤٧). ذلك أن نفي الأشاعرة التحسين والتقيح العقلين لا معنى له من منطلق مذهبهم وإنما معناه يُرد إلى منطلق المذهب الاعتزالي (لأن للأشياء ذوات أو ماهيات قائمة حتى في حال عدها). فإذا كان الوجود يلحق هذه الماهيات العدم بفعل الموجد، فمن باب أولى أن يكون الحس والتقيح، بما هما قيمان مشروطان بالوجود، تابعتين عنه، ومن ثم منسوجتين إلى الموجد، لا إلى الذات القائمة في العدم. أما من وجهة نظر الأشاعرة، ففي غياب الذات والملاحة حتى في حال الوجود - إذ إن الموجودات لا تقوم إلا بالخلق المستمر وليس بثبات الذات الموجودة - فإن الحديث عن التحسين والتقيح العقلين لا معنى له إطلاقاً. ولأن ما معنى القول بهما عند ابن تيمية؟ الأمر يسير: فإذا كان العقل قادراً على «وضع» المعاني التي يعلمها علماً نظرياً من دون أن يكون ذلك قادراً في علمه الذي يبقى إضافياً له، فمن باب أولى أن يكون كذلك قادراً على «وضع» القيم التي يعلمها علماً عملياً، بشرط ألا يصبح بديلاً من العلم الشرعي. وإذا فلا خلاف بين نفي الكلي النظري والقول بالتحسين والتقيح العقلين عنده. انظر خصوصاً: ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقين، ص ٤٢٠ - ٤٢٧. وبذلك لا يبقى أدنى تناقض بين قوله بالتحسين والتقيح وبين سلطان القوة المشرعة.

(١١٥) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرة، تحقيق محمد رشاد سالم، ٤ ج (بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٢)، ج ١، ص ٣٦٥.

في ذاتهما، من الأمور الوضعية الإنسانية، فيصيحان من حيث هما موضوع العلم الذي أصبح من طبيعة واحدة، من طبيعة واحدة؟ فإذا كان الموضوع نفسه من العلم النظري، فضلاً عن موضوع العلم العملي، من اختراع الإنسان ووضعه، هل يبقى بعد ذلك فرق بين العلمين شكلاً ومضموناً؟ ما دلالة زوال التّون الأنطولوجي بين موضوع العلم العملي وموضوع العلم النظري من حيث طبيعتهما الوضعية؟ وكيف نفهم النتائج الفلسفية لزوال الفصل بين العلم النظري الذي كان يُظنُّ علماً للوجودات، والعلم العملي الذي كان يُظنُّ علماً للوقوعات، بعد أن أصبحا، كلاهما، علماً للموضوعات حول الوقوعات من الطبيعي والإنساني؟ ذلك هو مضمون الوجه الموجب من الاسمية النظرية والعملية، في فصلي القسم الأخير: وتلك هي طبيعة الإصلاحين اللذين ننسبهما إلى فيلسوفينا.

الْقِسْمُ الثَّلَاثُ
الْوَجْهُ الْمَوْجِبُ
مِنِ الْأَسْمَاءِ النَّظَرِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ

الفصل الخامس

فَكُ التَّرَابُطُ بَيْنَ الْعِلْمِ النَّظَرِيِّ وَالْمَاهِيَّاتِ الذَّاتِيَّةِ لِلْأَشْيَاءِ (أَوَالِكِي النَّظَرِيِّ)

«وقفاً أتيت للقوم [الفلاسفة ومن يقول بقولهم في الكلي] من الكليات.
فإنها هي التي خربت ذورهم وأفسدت نظريهم ومناظرهم. فإنهم جردوا أموراً كلية
لا وجود لها في الخارج، ثم حكموا عليها بأحكام الموجودات، وجعلوها ميزاناً
وأصلاً للموجودات»^(١).

حُسمت مسألة الوضع والطبع بالنسبة إلى العلم الإلهي؛ في مرحلة الفصل من
الفلسفة العربية (المقدمة)، وتمّ دحض الطبع بالنسبة إلى العلم الإنساني في الوجه السالب من
الاسمية النظرية (الفصل الثالث). فكيف سيقيم إثبات الوضع بالنسبة إلى العلم النظري شكلاً
ومضموناً في الاسمية النظرية العربية فيكون العلم النظري بشكله ومضمونه من فعاليات
الإنسان، أعني من مخترعاته وموضوعاته المتراكمة في تاريخ المعرفة، وليس إدراكاً لطبائع
ذات وجود متقدم على هذا العلم؟ كيف سيتم فك الارتباط بين العلم النظري والوجود
الطبيعي، فكاً يجعل معلومته هو بدوره إنسانياً، فلا يختلف، عندئذ، معلوم العلم النظري عن
معلوم العلم العملي، بحيث يزول التوهم الإستمولوجي بينهما، يزوال البون الأنطولوجي بين
معلومتيهما؟ وبذلك يكون ما حققه ابن تيمية من وُضُل بين موضوعي العلمين وبين شكليهما
مرحلة ضرورية لما سيحققه ابن خلدون من تحويل لعلوم العمل إلى علوم نظرية هي بدورها
لا تهتم بنظريات الوُجُوب في الإنسانيات (السياسة المدنية) بل بنظريات الوقوع فيها
(ال عمران البشري)^(٢).

(١) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، كتاب الروح، تحقيق عارف الحاج (بيروت: دار
إحياء العلوم، ١٩٨٨)، ص ٣٦٤. وعجاجة وأتيت للقوم تعني أن مسألة الكليات هي مرتبط الفرس عند الفلاسفة
ومن يقول بقولهم من المتكلمة والمتصوفة: منها تتم مصارعتهم والغلبة عليهم، أعني أن مسألة المتزلة التي تُنسب
إلى الكلي هي الأساس في كل أنساق الفلاسفة.

(٢) ونفي البحث في الإنسانيات من حيث الوجوب وراء الوقوع ذو شكلين:

حددنا طبيعة الحلقة الواصلة وصللاً غير مشروع بين العلم النظري والطابع، والجامعة من المنطق ميتافيزيقا، ورأينا كيف أمكن لابن تيمية كشف هذا الوصل وبيان خطأه (الفصل الثالث)، وعلينا الآن أن نحدد، بصورة دقيقة، كيفية الفصل بين العلم النظري وطابع الوجود، والنتائج الإستمولوجية للاسمية النظرية في مجال العلوم ومابعداها التأسيسي، أعني في مجال ما سيطر على نظرية العلم، بعد فك الارتباط هذا بين النظر والوجود.

فالفعالية النظرية ومابعداها الجاعل منها موضوعاً له (أعني الرياضيات والمنطق) يتحددان من خلال طبيعة ما يُخصّله العلم من معرفة (هل هي طبائع الموجودات أم موضوعات اجتهدية كـ «توسيم»^(٣) لما نعلمه من عاداتها؟) وطبيعة العلم نفسه (هل هو تشريع للظواهرات يتحول إلى معيار لها وللعلم المقبل بها، أم هو مجرد اجتهد متغير دائماً بحسب الخبرة الحاصلة حول عادات الظواهرات كما تعينت في تجاربنا؟). ومعنى ذلك أن الواقعية التي تعتبر الكلي المعلوم طبيعةً للموضوع المعلوم أو مطابقاً لطبيعته ترفع هذا العلم، الذي هو ناقص بالطبع (وهو نقص تخلّصه منه عند الفلاسفة الواقعيين نظرية الاتصال بالعقل الفعّال الناقل هذه الكليات من القوة إلى الفعل) إلى كمال مثالي لا وجود له، يجعل المعقول عين الموجود، فيتحول، من ثم، إلى معيار له، ما دام قد صار مطابقاً لطبيعته الباطنة. وعندئذ

= (١) نفى السياسة المدنية أو التمييز بين علم العمران وعلم السياسة المدنية: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ج ٧، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، الكتاب الأول، وفي طبيعة العمران في الخليفة، ص ٦٢ - ٦٣: «ولا هو [علم العمران البشري] من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه».

(٢) نفى الأحكام السلطانية أو التمييز بين علم العمران والأحكام السلطانية: ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٣٤: «في مراتب الملك والسلطان وألقابها»، ص ٤١٨: «والأ أن كلامنا في وظائف الملك والسلطان إنما هو بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر، لا بما يخصها من أحكام الشرع، فليس من غرض كتابنا كما علمت، فلا نحتاج إلى تفصيل أحكامها الشرعية، مع أنها مستوفاة في كتب الأحكام السلطانية، مثل كتاب القاضي أبي الحسن الماوردي، وغيره من أعلام الفقهاء (...) وإنما نتكلم في ذلك بما تقتضيه طبيعة العمران في الوجود الإنساني».

(٣) إن جعل الحد اسماً وإعطاء وظائف الاسم ثم اعتبار الحد للتمييز لا غير، يعني أن ابن تيمية قد استعمل مفهوم الاسم وكأنه مشتق من مادة «سم» ويسمى. وفي الحالة الأولى الاسم للإبراز والتمييز بفضل العلامة للميزة وهو معنى الحالة الثانية، رغم أن التوسيم يفيد تحقيق أثر في الشيء الموشم (أثر الكلي). لكننا نأخذ التوسيم هنا بمعنى «التعليم» أي وضع علامة على الشيء لتمييزه من غيره خاصة إذا علمنا أن الموشم هنا ليس الشيء، بل هو تجاربنا عن عاداته: والرازي يعتبر الاسم مفيداً للأمرين. انظر: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، لواعج الينبات في شرح أسماء الله تعالى والصفات، تحقيق طه عبد الرؤوف (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٤)، ص ٢١ - ٢٢.

يصبح ما حصل لنا من علم - ما كنا لنغفل عن نقصه وجزئيته اللذين له بالطبع، لولا واقعية الكلبي - حقيقةً مطلقةً، كونه علماً لأمر نزعماً أنها ذاتية للموضوع المعلوم، وذلك على مستوى البسائط (نظرية الحد، والتصور، والماهية، والصورة، والموضوع المعلوم أو ذاته)، وعلى مستوى المركبات (نظرية القياس، والتصديق، والبرهان، والعلة، وأتية الموضوع المعلوم أو وجوده).

وهكذا يصبح المشكل الرئيسي، في هذه النقلة من الواقعية إلى الوضعية الذرية، متعلقاً بمسألة الارتباط بين المنطقي والوجودي، في نظرية العلم النظري (حيث تكون المطابقة المسلمة واقعية، والمنفعة اسمية)، وذلك بمستوييه البسيط (الحد، والتصور، والماهية، والصورة، والذات) والمركب (القياس، والتصديق، والبرهان، والعلة، والوجود)، أعني بِجُلِّ المفهومات الفلسفية التي تلتقي فيها نظرية المعرفة ونظرية الوجود، بتوسط علم النفس الفلسفي البرزخ (كما وصفنا ذلك في المقدمة، عند البحث في التساند بين حدي الأفلاطونية المحدثة، أعني الأفلاطونية والأرسطية). ويتمثل عمل ابن تيمية الفلسفي في مناقشة هذه المفهومات، لتحقيق فك الارتباط بين المنطقي والوجودي؛ وهو فك حاصلة الحل الاسمي في مجال النظر بنتائجه في علمتي الرياضيات والمنطق، وخاصة في الوسيط الصاعد، والوسيط النازل بين المنطقي والوجودي، بوصفهما بعدي المنهج التجريبي، كما نحلله في هذا الفصل.

ومعنى ذلك أن الاختلاف الجوهرى بين الواقعية النظرية والاسمية النظرية، هو الاختلاف بين نظرية في المعرفة تُطابق بين المنطقي والوجودي، بتوسط نظرية الذاتي الضامن للضرورة والكلية، ونظرية في المعرفة تنفي ذلك التطابق بينهما لعدم التسليم بالذاتي الضامن للضرورة والكلية في علم الموجودات غير الفرضية، والاقتصار على مجرد اللزوم^(٤). ويُعدُّ هذا الاختلاف جوهرياً، لأنه يقابل بين ضرورة الوجود وكلّيته في التصور الأول، وبين تلازم الوقوع ذي الكلية النسبية في التصور الثاني، نسبية المعلوم الحاصل (وهو ما لنا من تجربة عن سلوك الموضوع إلى حد صياغة ذلك العلم) إلى المعلوم الممكن (وهو ما يمكن أن يصبح لنا من علم عنه كلما ازدادت تجرّبتنا).

(٤) واللزوم في الفرضي يمكن أن يُعدَّ ذاتياً، وذلك لأننا نفترض الذات مطابقة، بما هي المحدود، لحدّها، بما هو الحد: فلا يكون في المحدود شيء فاضل عن الحد. فإذا كان المحدود غير فاضل عن الحد وليس له ذات يكون بها غير الحد، فإن العلم، عندئذ، يكون تحليلياً وإطلاقاً. ومن ثم فاللزوم ممكن أن يوصف بالذاتية، أي بكونه ذاتياً للموضوع المعلوم الذي هو من وضع العلم نفسه، ولا يخضع لأدنى شرط مطابقة، إذ يكفي فيه عدم التناقض. ولكن بمجرد أن نضع أن المحدود ذات لها القيام الذاتي خارج ما صوّرها عليه الحد يصبح شرط المطابقة أمراً ضرورياً، وعندئذ يحصل تمايز المطلق الذي لا يُستفد بين المحدود كما صوّره الحد، وبين المحدود كما هو في ذاته التي لم تستوعبها (ولن تستوعبها) تجرّبتنا عنها، إلا إذا صيرّرنا الموجود مجرد مقدر في الذهن، وهو ما لا يقول به حتى الواقعيون.

ويَبْدُ أن فقدان «المعقول - المعلوم» للذاتية يعني زوال الضرورة والكلية، والانتقال من وصف العلم الحاصل بالوجوب إلى وصفه بمجرد الوقوع اللزومي الذي يكون تحليلياً خالصاً، إذا تعلق بالمفروضات فقط، وتجريبياً محصوراً في مجاري العادات، إذا تعلق بالموجودات التي لا يقتصر وجودها على الوجود الذهني الفرضي: «وأما ما يُستفاد من علومهم [أي الفلاسفة] فالتقضايا الكلية فيه:

١ - إما منتقضة [أي يوجد ما يخرج عن حكمها]^(٥).

٢ - وإما أنها بمنزلة قياس التثليل [أي الفقهي]^(٦).

٣ - وإما أنها لا تنفي العلم بالموجودات المعنية، بل بالقدرات الذهنية كالحساب والهندسة^(٧). فإنه وإن كان ذلك يتناول ما وُجد على ذلك المقدار، فدخل المَعْنَى فيه لا يُعلم بالقياس، بل بالحس، فلم يكن القياس محصلاً المقصود^(٨)

٤ - أو يكون مما لا اختصاص لهم به، بل يشترك فيه سائر الأمم، بدون حضور منطقهم بالبال، مع استواء قياس التثليل والشمول^(٩)

ولما كان النقاش، مع الواقعية، لا يدور حول التحليلي الخالص، كونه لا يتعلق إلاً بالمفروضات أو المقدرات كما قُرِضت أو كما قُدِّرَت (بحيث يتحد الشكل والمضمون فيه - كلاهما وضعي - مما يجعل المطابقة فيه هي عدم التناقض بين الوضعين، وضع المضمون

(٥) وإذا فهي كلية في ظنهم، غير كلية بحسب الأمر في نفسه: إذ يكفي مثال واحد لإنقاذ الكلية الموجبة كليتها. ولعل مثال تحريك الفك الأسفل من أشهر ما بلجأ إليه الفلاسفة لنفي هذا النوع من الكليات للنتقضة عند بيانهم فساد الاستقراء.

(٦) وإذا فهي مقتصرة على التعميم المحدود على القيس والمقيس عليه، لاشتراكهما في المناط: وإذا فالكلية هنا كلية بخصوص حصر الحكم في الأصل والفرع المقصودين في عملية سحب الحكم على الحالة الطارئة، لا غير.

(٧) ومعنى ذلك أن موضوع علم الحساب (ولم نقل العدد مع ما هو معلوم من فرق بينهما) وعلم الهندسة ليس موجوداً ذاتياً خارجي، بل هو مقدر ذهني. وهو يصبح ذا انطباق خارجي، عندما يوجد معدوداً وممسوحاً قابلاً لأحكام هذين العلمين الخالصة: لذلك تلا هذا مباشرة تمييز الرياضي الخالص من الرياضي التطبيقي.

(٨) وإذا فكون أحكام العلم الرياضي الخالص منطوية أو غير منطوية على موجود عيني، أي طبيعي خارجي، لا يكون ثابتاً للمنطق بمعناه الصوري، بل للحس أي لنهج نقل الحسوس من العينة الطبيعية إلى الصياغة الرياضية. وطبعاً فالحس هنا لا يعني الحس العري عن التجهيز العلمي، لأن المثال الأساسي لهذا النوع من الانطباق هو الفلك، وتجهيزه العلمي البديل من الحس العري هو من أولى عناصر هذا العلم: وما علم المناظر إلا أحد العلوم المساعدة لعلم الفلك، وابن تيمية لا يجهل ذلك.

(٩) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، تقدم سليمان الندوي (بيروت: دار المعرفة؛ رومباي: [د.ن.])، ١٣٦٨ هـ، ص ٣٥٥. وطبعاً فالاستواء المقصود يتعلق بثمرتهما العلمية لا بشكلهما المنطقي، كما يتبين ذلك من الاستدلال الوارد في هذا النص.

وضع الشكل^(١٠)، فإن الإشكال كله يتعلق بالتجريبي المحصور في مجاري العادات، أين أصبح الحصول المجزؤ للعلم بديلاً من الوجوب المزعوم، وأصبح المعلوم من الموجود نسبيّ اليقين إلى درجة العموم التي بلغ إليها الاستقراء المشروط بالدقة والموضوعية. وبذلك، فالعلم، خارج المقدرات أو المفروضات، لا يمكن أن يكون إلا استقرائياً. وإذا استُعمل فيه التحليل، فإنه يظل فرضياً إلى أن تؤيده التجربة أو تدحضه^(١١). وحتى في تلك الحالة، فإن المطابقة تبقى من باب درجات الاحتمال.

أولاً: طبيعة الكلّي الاسمي

ولكني نتمكن من تحديد الاسمية النظرية التي ننسبها إلى ابن تيمية خصوصاً (وإلى ابن خلدون استنتاجاً من الاسمية العملية التي انتهى إليها)، سنعمد إلى دراسة هذه المقابلة بين النظريتين في المعرفة، الواقعية والاسمية، لاستكمال الحصر الفلسفي الواضح للعلاقة بين المنطقي والوجودي، ولنتائج فك الارتباط بينهما؛ وهو فكٌ ننسبه إلى ابن تيمية خصوصاً (والإلى ابن خلدون بالتبعية، لفك الارتباط بين المعرفي والقيمي عنده). فهذه النظرية لم

(١٠) ولا بد هنا من إيراد النص الكامل لمفهوم المفروض أو المقدر الذهني: «ال مجردات المسلوب عنها كل قيد ثبوتي وسلبّي، لا تكون إلا مقدرة في الذهن (...) وليس كل ما يفرضه الذهن أمكن وجوده في الخارج. وليس كل ما حكم به الإنسان على ما يقدره ويفرضه في ذهنه يكون حكماً صحيحاً على ما يوجد في الخارج، ولا كل ما أمكن تصوّر الذهن له يكون وجوده في الخارج. بل الذهن يتصور أشياء ويقدرها، مع علمه بامتناعها، ومع علمه بإمكانها في الخارج، ومع عدم علمه بالامتناع الخارجي والإمكان الخارجي. وهذا الذي يسمى الإمكان الذهني، فإن الإمكان يُستعمل على وجهين: إمكان ذهني، وإمكان خارجي. فالإمكان الذهني أن يفرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه، بل يقول يمكن هذا، لا لعلمه بإمكانه، بل لعدم علمه بامتناعه، مع أن ذلك الشيء قد يكون متمتعاً في الخارج. وأما الإمكان الخارجي، فإنه يُعلم إمكان الشيء في الخارج. وهذا يكون بأن يُعلم وجوده في الخارج، أو وجود نظيره، أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منه. فإذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجوداً يمكن الوجود، فالأقرب إلى الوجود منه أولى». المصدر نفسه، ص ٣١٨. وهذا المفهوم شديد التراء الفلسفي: فهو يتضمن مفهوم التشارك في الإمكان الذهني (Le compossible mental) غير الوجودي ومفهوم التشارك في الإمكان الوجودي (Le compossible réel). والأول يمكن أن يُعتبر موضوع العلم الصوري الخالص، مثل الرياضيات الخالصة؛ والثاني موضوع الرياضي التطبيقي، المحتاج إلى إضافة شرط الحصول أو الرجحان، وعدم الاختصار على الإمكان الذهني الخالص... وقد أعطى ثلاثة أمثُرٍ من ضروب الأدلة على هذه النقطة من مجرد الإمكان إلى الحصول: علم الوجود في الخارج (التحقق الشخصي)؛ علم وجود النظر (التحقق النوعي)؛ علم وجود الأبعد منه قابلية للوجود (علم التحقق بواسطة اطراد الطبيعة: إذا وجد الأبعد قابلية للوجود، فمن باب أولى أن يوجد الأقرب، لأطّراد الطبيعة، وعدم تناقضها).

(١١) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦٧: إذ قدّمنا [الرد ص ٩٢ وما بعدها] أن الطبيعيات التي هي العادات ليس فيها كليات لا تقبل النقص بحال. فإن ذكر الأصل في القياس العقلي (في ما يعلم من الكليات العادية) لتنبية العقل على المشترك الكلّي للمستلزم للحكم، لا أن مجرد ثبوت الحكم في صورة، يوجب ثبوته في أخرى بدون أن يكون هناك جامع يستلزم الحكم.

يعرضها صاحبها عرضاً نسقياً، بل أتت في شكل إشارات خاطفة واستطردادية، ضمن النقد الموجه للنظرية التي يعتمد عليها الفلاسفة ومن تبعهم من المتكلمين، أعني نظرية المعرفة والمنطق في الأفلاطونيات المحدثّة العربية.

ولو عرضنا هذه النظرية بالاستناد إلى نسق الدحض الذي اتّبعه ابن تيمية وأشرنا إليه في الفصل الثالث، أعني نسق دور الحد والقياس في التصور والتصديق بالسلب والإيجاب، لكثأ، عندئذ، قد أغفلنا الأساس الذي جعل هذا النقد يكون ما كان وهو الأساس الذي حدّدناه في الفصل نفسه، ميرزين وعي صاحبه بوظيفته التأسيسية، أعني منزلة الكلّي - وهذا الأصل ينفع في عامة العلوم^(١٢) - الواقعية المسلوبة عنده بمعنيها الأفلاطوني والأرسطي، والتي يُرجع إلى إثباتها جميع ما ينفقه في المذاهب الفلسفية، والكلامية، والصوفية. لذلك فإن أفضل طريقة لتحديد الوجه الموجب من الاسمية النظرية عند ابن تيمية، يتمثل في تحديد نظرية العلم الجديدة، من خلال تحليل الآليات التي فكّكها لتحقيق الانفصال بين المعرفي والوجودي، أعني لمنع المنطق من الانقلاب إلى ميتافيزيقا، وهو تفكيك تقتصر على استخراج نسقه.

ولنبداً بالتساؤل عن طبيعة الكلّي غير الواقعي بمعني الواقعية الأفلاطونية والأرسطية: فما هي طبيعة «الذهنية» عند وصف الكلّي بها؟ وما هي طبيعة العلم الذي يكون موضوعه كلياً «ذهنياً»؟ وهل تكفي معرفة هذه الأمور «الذهنية» لحصول العلم، بحيث يكاد العلم أن يصبح من جنس الإبداع الأدبي، إذ إن داله ومدلوله مخترعات ذهنية؟ ويمكن أن نجتمع هذه الأسئلة كلها في صيغة واحدة هي: كيف يمكن أن نتحدث عن علم لأمر ننفي عنها كل وجود خارجي، ونقصرها على الوجود الذهني، فيصبح هذا العلم ليس اختراعاً إنسانياً من حيث شكله فقط، بل وأيضاً من حيث مضمونه؟ وكيف يمكن أن نفهم أن يكون هذا الكلّي، بما هو ذهني، متقدّم الوجود موضوعاً، على ذاته شكلاً؟ فهو موجود ذهني، بما هو الموضوع للمعلوم، وهو موجود ذهني بما هو علم، مما يفيد بأن هذا الكلّي الذهني يوضع بمعنيين: يُخترع كموضوع معلوم، ثم، بعد اختراعه وصيرورته موجوداً ذا قيام يخصه خارج ذهن العالم، يتناوله كليّ ذهنيّ فيجعل منه موضوعاً له. والاختراع الأول لإيجاد للكلّي المضمون، والاختراع الثاني لإيجاد للكلّي الشكل، الجاعل من الأول موضوعاً له.

وتصبح جميع هذه الأسئلة واضحة، بمجرد تحليل ما يقوله ابن تيمية حول حصر الحد طبيعة ووظيفة، في الاسم طبيعة ووظيفة: «نعم الحد قد يُثبِت على تصوّر المحدود، كما يثبِت الاسم. فإنّ الذهن قد يكون غافلاً عن الشيء، فإذا سمع اسمه أو حدّه، أقبل بذهنه إلى الشيء الذي أشير إليه بالاسم أو

(١٢) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، ذرة تناقض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، المؤلفات؛ ٣ (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧١)، ص ٢١٦.

بالحد فيتصوره. فيكون فائدة الحد من جنس فائدة الاسم، وهذا هو الصواب، وهو «التمييز بين الشيء والحدود وغيره»^(١٣). وتكون الحدود للأشياء بالصفات كالحدود للأعيان بالجهات، كما إذا قيل: حد الأرض من الجانب القبلي كذا، ومن الجانب الشرقي كذا، وشيّرت الأرض باسمها وحدها. وحد الأرض يحتاج إليه إذا جيف من الزيادة في المسمى أو النقص منه، فيُقيّد إدخال الحدود جميعه وإخراج ما ليس منه كما يفيد الاسم، وكذلك حد النوع^(١٤). وهذا يحصل بالحدود اللفظية تارة وبالوصفية أخرى. وحقيقة الحد، في الموضوعين، بيان مسمى الاسم فقط، وتمييز المحدود عن غيره، لا تصوير المحدود. وإذا كان فائدة الحد بيان مسمى الاسم، والتسمية أمر لغوي «وضعي»، رُجع في ذلك إلى قصد ذلك المسمى ولغته^(١٥). ولهذا يقول الفقهاء: من الأسماء ما يُعرف حُده باللغة، ومنه ما يُعرف حُده بالشرع، ومنه ما يُعرف حُده بالعرف. ومن هذا تفسير الكلام وشرحه، إذا أُريد به تبين مراد المتكلم. فهذا يُبنى على معرفة حدود كلامه. وإذا أُريد به تبين صحته وتقريره، فإنه يحتاج إلى معرفة دليل صحة الكلام^(١٦). فالأول فيه بيان تصوير كلامه، والثاني

(١٣) إن وظيفة «التمييز بين المحدود وغيره» المقابلة لوظيفة «تصوير ماهيته» تبين، بكل وضوح، الفرق بين العلم الواقعي، والعلم الاسمي. فنحصر الحد في التسمية والتمييز يجعل العلم وضعياً لا يدّعي صاحبه أن ما توافّض عليه الإشارة إلى الأشياء يتعدى الاصطلاح إلى قول جوهر الأشياء. والادعاء بأن الحدّ يصور ماهية الأشياء، يجعل العلم مشروطاً بدعوى الوحدة بين ما في الذهن وما في الوجود؛ وهو ما يُفضي إلى ادعاء كل صاحب علم أنه مدرك للحقيقة ذاتها، وما على غيره إلا التسليم له، ما دام علمه هو غيّر طبائع الأشياء. الموقف الأول موقف يؤدي إلى التوازن وإلى حركة العلم نفسه: إذ بمجرد التحقق من عدم صلوحية الموضوعة يُتّهم صاحبها على تبديلها، وإن لزم الأمر التخلي عنها. وهذا غير ممكن في الحالة الأولى حيث يظن الواقعي أن علمه طبائع للأشياء: فكيف يمكن التخلي عن الحقيقة المطلقة؟

(١٤) وكذلك حدّ النوع أي إن الحدود الفلسفية بالجنس والفصل النوعي لا تختلف في شيء عن حد الأرض: «ويكون الحدود للأشياء بالصفات كالحدود للأعيان بالجهات». ومن ثم فالنسق التحديدي الفلسفي ليس إلا نسق مواضيع Topologie أو جغرافية مفهومات قياساً على جغرافية الأعيان في المكان Topographie. وهو نسق لا يدل على طبائع الأشياء المصنّفة والمحدودة، بل هو يشير إلى طريقتها وضعها بعضها بالإضافة إلى بعض، بحكم الهدف من هذا التصنيف؛ وهو إذاً تصنيف دال على غايات الذات أكثر مما هو دال على طبائع الموضوع: من هنا تكون الإحالة إلى المؤسسة الاجتماعية أكثر منها إلى بنية الوجود.

(١٥) «رُجع في ذلك إلى قصد ذلك المسمى ولغته»: الإحالة هنا إلى شيئين:

١ - قصد المسمى: أعني ما قد يكون أدخله المتكلم من تنوع على المصطلحات السائدة في تلك الممارسة، وفي اللغة التي يتكلم بها.

٢ - لغته: أعني ما يُستنتج من القول بحكم قواعد تلك اللغة التي تكلم بها المسمى.

وليس معنى ذلك أن الإحالة إلى الوجود مفقودة في مثل هذا التصور للعلم: بل معناه أن هذه الإحالة إلى الوجود تبقى وضعية conventionnelle وليست طبيعية أي أنها لا يمكن أبداً أن تُفكّر عين طبائع الأشياء.

(١٦) ومن عجائب المقابلة بين الموقعين الاسمي والواقعي، أن الثاني يزعم أن الحدّ غيّ عن الدليل، رغم ما يدعي له من تصوير لماهية المحدود، وأن الأول يقول بضرورة الدليل، رغم نفيه من الحد هذه الوظيفة الوجودية. فعند الفلاسفة، الحدّ لا يثبت شيئاً لشيء، بل هو مجرد مفهوم بسيط (حتى وإن تركّب في اللفظ) يفيد الماهية، من دون إثبات أو نفي وجودها. أما ابن تيمية فيعتبره جملةً خبرية؛ وهي إذا تضمن التصديق. وليس التصديق هنا حتّل تصوّر محمول على تصوّر موضوع في الذهن، بل هو حتّل تصور هو مضمون الحد، على ما يُتّهم محدوداً له في الممارسة التي وضعت نسق الأسماء المميّزة للمحدودات: وإذا فال موضوع ثابت والمحمول مُثبت له، وفيه إذاً إيجاب، وليس مجرد إدراك لتصور بسيط: ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، ص ٣٥٧: «(٠٠) إن قولهم: =

بيان تصديق كلامه. وتصوير كلامه كتصوير مسميات الأسماء بالترجمة تارة، لن يكون قد تصوّر المُسمّى، ولم يعرف أن ذلك اسمه، وتارة لن يمكن قد تصوّر المُسمّى فُتْشِرَ له إلى المُسمّى، بحسب الإمكان، وإما إلى عينه، وإما إلى نظيره. ولهذا يُقال الحدُّ تارة يكون للاسم، وتارة يكون للمُسمّى^(١٧).

والحد لا يصور الماهية لثنتين:

١ - معرفية: وهي أن التصور، بما هو إدراك، لا يمكن أن يتأتى من الحد، بما هو كلام، إذا لم يكن مدلول الكلام معلوماً مسبقاً: أي إن الحد، حتى لو سلّمنا بأنه يفيد الماهية، لا يمكن أن يفيدها إلا لن يعلمها من مصدر غير^(١٨).

٢ - وجودية: وهي أن الماهية هي عين الوجود، والوجود هو عين الماهية^(١٩). ولما كان الوجود لامتناهي الصفات والوظائف، أصبح من الممتع أن يستغرق تصوّر مهمات. ومن ثم فكل علم هو مجرد تسمية لما اختاره المتكلم من الصفات التي يجعلها علامات مميزة

= العلم ينقسم إلى تصور وتصديق، وإن التصور هو التصور الساذج العربي عن القبول الثبوتية والسلبية كلام باطل. فإن كل ما عري عن كل قيد ثبوتي وسلبتي يكون خاطراً من الخواطر، ليس علماً أصلاً بشيء من الأشياء. فإن من خطر بقلبه شيء من الأشياء ولم يخطر بقلبه صفة لا ثبوتية ولا سلبية، لم يكن ممن علم شيئاً. وإذا قبل الإنسان حيوان (...) فهذا قد تصور إنساناً علم أنه موجود، ولم يتصور شيئاً تصوراً ساذجاً لا نفي فيه ولا إثبات، بل تصور وجوده وغير ذلك من صفاته.

(١٧) الحد للاسم بشرحه، والحد للمسمى بالإشارة إليه بعينه أو إلى نظيره. والأول ترجمة والثاني تأويل: وإذا فاعلم في المستوى الأول يكون بين الرمز أو الدوال فقط، فتكون الترجمة تعويضاً للدال بدال، وهو طبعاً مشروط بالوسط، أعني وحدة مدلول الدالين. وهو في المستوى الثاني بين الرموز والرموزات أو الدوال والمدلولات من الأولى إلى الثانية تأويلاً (أي بحثاً عن المرجع الذي ينطبق عليه مدلول الدالين)، أو من الثانية إلى الأولى تسمية (أي بحثاً عن التسمية التي ينطبق عليها دال المدلول)؛ بحيث تكون الحركة بين أربعة مستويات: التسمية، الاسم، المسمى، المرجع، أو بلغة لسانية: تعينات الدال، الدال، المدلول، تعينات المدلول. والأولى والأخيرة من العالم الخارجي؛ والثاني والثالث من العالم الذهني.

المصدر نفسه، ص ٣٩ - ٤٠.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٤: «وإذا لم يكن المقصود من الأسماء تصوير معانيها المفردة ودلالة الحد كدلالة الاسم، لم يكن المقصود من الحد تصوير معناه المفرد؛ وإذا كانت دلالة الاسم على مسماه مسبقاً بتصوّر مسماه، وجب أن تكون دلالة الحد على المحدود مسبوقة بتصوّر المحدود؛ وإذا كان كل من المحدود والمسمى مُتصَوِّراً بدون الاسم والحد، وكان تصوّر المُسمّى والمحدود مُشْتَرَكاً في دلالة الحد والاسم على معناه، امتنع أن تُتصَوَّر المحدودات بمجرد الحدود، كما يمتنع تصوّر المسميات بمجرد الاسم؛ وهنا هو المطلوب» C.Q.F.D.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٦٥: «فوجود الشيء في الخارج عين ماهيته في الخارج، كما اتفق على ذلك أئمة النظار المتتبعين إلى أهل السنة والجماعة، وسائر أهل الإثبات من المتكلمة الصغانية، وغيرهم كأبي محمد بن كلاب، وأبي الحسن الأشعري، وأبي عبد الله بن كرام وأتباعهم - دُعِ أئمة أهل السنة والجماعة من السلف والأئمة الكبار. واتفقوا على أن المعدوم ليس له في الخارج ذات قبل وجوده. وأما في الذهن فنفس ماهيته التي في الذهن هي أيضاً وجوده الذي في الذهن». ولعل أهمية هذا النص تتمثل في العلاقة الواضحة هنا بين نظرية الفصل بين الماهية والوجود (السينوية) ونظرية شيعة المعدوم المتجزئة كما أثبتنا ذلك في الفصل الأول.

لمرجع مسعى اسمه^(٢٠): «وأما سائر الصفات المشتركة فقد لا يمكن الإحاطة بها. ولا ريب أنه كلما كان الإنسان بها أعلم، كان بالموصوف أعلم. وأنه ما من تصور إلا وفوقه تصور أكمل منه. ونحن لا سبيل إلى أن نعلم شيئاً من كل وجه (...) فلو علمنا لوازم لوازم الشيء إلى آخرها لزم أن نعلم كل شيء. وهذا ممتنع على البشر. فإن الله سبحانه وتعالى هو الذي يعلم الأشياء كما هي عليه، من غير احتمال زيادة. وأما نحن فما من شيء نعلمه إلا ويخفي علينا من أموره، ولوازمه ما لا نعلمه»^(٢١).

وباجتماع هاتين العلتين يتبين الفرق المطلق بين الموجودات، بما هي أعيان خالصة لا كلي في إطلاعاً، والمعلومات بما هي كليات خالصة لا وجودي في إطلاعاً (من الموضوع) بل هي مجرد مخترعات ذهنية: إنها أسماء علمية. وبذلك تنتقل من النظرية الفلسفية الواقعية للحد وشروطه إلى نظرية ابن تيمية الاسمية للاسم العلمي وشروطه. والفرق بين الأمرين يبرهن: فالأول يتعلق بشروط تحصيل الطبايع، وطبايع الأشياء، والثاني يتعلق بشروط «توسيم» الأشياء أو «تعليمها»، بالتمييز بينها بعلامات يكون نسقها مشاكلاً لنسق مفروض نعتبره ما يصل بين عادات الأشياء من علاقات. وهذه العلاقات الرابطة بين ما لنا من تجارب عن عوائد الأشياء أو سلوكها ليست طبايع للأشياء، بل هي ما اخترناه من سمات وعلامات للتمييز بينها أولاً، ولتنظيمها في علمنا ثانياً، تنظيماً يكون فيه نسق الأسماء العلمية أو نسق المسميات^(٢٢) مشاكلاً لنسق التجارب التي لنا عن عوائد الأشياء، لا عن طبايعها^(٢٣).

(٢٠) لا بد من التوضيح بأن المسمى ليس المرجع، بل هو مدلول الاسم؛ وهو لا يكون عين المرجع إلا إذا كان الاسم علماً. ولهذا اضطر القائلون بوحدة الاسم والمسمى من المتكلمين إلى التمييز بين الاسم والتسمية (ليكون التوازي تاماً بين التسمية والاسم والمسمى والمرجع) لأن التسمية هي التعيين للمادي للاسم، والاسم هو الدال، والمسمى هو المدلول، والمرجع هو التعيين للمادي للمدلول؛ ولأن المعترلة لا تميز بين التسمية والاسم، فهي قد ميزت بين الاسم والمسمى. انظر: الرازي، لوامع الليثيات في شرح أسماء الله تعالى والصفات، الفصل الأول، ص ٢١ - ٢٢. وفيه يشير إلى عودة الأشعرية، بدءاً بالغزالي، إلى الموقف الاعتزالي الفاصل بين الاسم والمسمى. وهو يختار، مثل الغزالي، القول بالفصل بينهما، قاصداً بالمسمى مرجع الاسم لا مدلوله، وبالاسم اللفظ المادي لا الدال.

(٢١) ابن تيمية الحارثي، المصدر نفسه، ص ٧٥. وقد يظن بعضهم أن الفرق بين العلم الإلهي والعلم الإنساني هو إذاً فرق كمي. لكن الكمال والنقص في التصورات هنا ليس كميّاً بل هو كيمي. (٢٢) وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الاسم العلمي غير التسمية التي هي بأية لغة اتفق، إذاً كان القصد الدال اللفظي أو الدال الكتابي؛ بل هو المسمى بمعنى مدلول الدال الذي يمكن أن تكون تسميته بأي لغة اتفق. وإذاً فـ «المسمى - الاسم العلمي» (مدلول - دال) على التجارب التي لنا عن عوائد الأشياء. ويمكن، إذا وضع له رمز صناعي، أن يكون هو ذلك الرمز مثل π : محيط دائرة/قطرها π ، ويصيح ذلك على أي رمز رياضي بما هو «دال - مدلول» وليس بما هو علاقة.

(٢٣) وذلك في حالة انطباق علمنا على موجود من غير وضعا، وليس على موجود من وضعا من حيث مضمونه الوضعي، وليس من حيث وجود عملية الوضع التي هي بدورها موجود ليس من وضعا: ومعنى ذلك أنني لو أردت أن أعلم فعل الوضع الذي قمت به، فأجعل منه موضوعاً لعلمي، فأني سأكون، في علاقي به، في الحالة نفسها التي أكون عليها عندما أريد أن أعلم أي موجود آخر ليس هو من وضعي. ذلك أن فعل الوضع - لا

والشرط الضروري والكافي لحصول هذا الانفصال بين المعرفي والوجودي هو نفي الذاتي أو بصورة أدق رفض التمييز بين الذاتي واللازم، وهو شرط بين ابن خلدون أنه مبدأ مشترك للكلام الأول^(٢٤). لكنه مع ذلك لم يؤدّ إلى نظرية العلم الاسمية إلا مع ابن تيمية: وذلك لعدم التوصل إلى النتائج المعرفية والوجودية لهذا الرفض، قبل بروز النتائج المعرفية والوجودية لنقيضه، أعني الواقعية القائلة بالذاتي، والمميّزة إياه من اللازم في الأفلاطونية المحدثة الفصلية^(٢٥). والسؤال الآن هو: لماذا يقتضي فك الارتباط بين المنطقي والوجودي وتحول العلم إلى لغة وضعية لصياغة تجاربنا عن عوائد الأشياء، الكشف عن نتائج القول بالذاتي للوصول إلى نفي الذاتي، ونفي التمييز بينه وبين اللازم؟ أو لماذا تحول العلم إلى مجرد اختيار (- لا اضطراب -) لاستعمال بعض اللوازم (- لا الذاتيات -) للتوسيم أو للتعليم، أو للتسمية العلمية التي تؤدي وظيفة التمييز بين المسميات، من دون وظيفة التصوير لطباع الأشياء، مما صيره مجرد «نظام تعليمي رمزي» أو نظام علامات مشاكل لنظام تجاربنا عن عادات الموجودات، وليس نظام ماهيات وطبائع للأشياء كما هي في ذاتها؟

فإذا سلمنا بأن العلم هذه طبيعته ووظيفته، أصبح متممًا أن تنصرو أنه ثمرة للآلية التي كان الفلاسفة يفسّرون بها، أعني نظرية الآليات النفسية الميتافيزيقية المستندة إلى العقول، بحيث ينتهي دور العلم البرزخ أو علم النفس المعرفي، ليعوضه علم جديد يدرس الآليات الجديدة المفسّرة لهذا النوع من العلم. إنها الآليات الاجتماعية للمواضعات الرمزية دالاً ومدلولاً، وللمجالات التي يتم فيها الوضع الموازي لممارسة معينة هي، في هذه الحالة، الممارسة اللغوية (من الدرجة الثانية لا الطبيعية)، والممارسة التقنية التي تحصل فيها التجارب التي نحاول تسميتها (الصناعات العلمية: كالطب والفقه... إلخ)^(٢٦): «وهذا الحد المترجم

= مضمون الموضوع - موجود غير ذهني، بل هو حدث وجودي طرأ بعد أن لم يكن في الوجود. ومجموع أفعال الوضع الإنسانية، سواء كان الوضع نظرياً أو عملياً، هي الفعالية المخترعة للموضوعات التي تضاعف الموجودات وتكسوها بـ «خشية» - بظان» من الرموز التي يتعبّر فيها تجاربنا عنها، أو عن عوائدها كما تنفّس أماننا، وخصوصاً في علاقتها ببناء علاقة تأملية خالصة، أو علاقة تقنية، أو علاقة جمالية... إلخ. ولما كانت هذه الأفعال أحداثاً وجودية، ففعلاتنا بها من جنس علاقتنا بالموجودات الأخرى. لكن مضمونات وضعها لا يتجاوز وجودها ما أعطاها لها من مضمون، فتكون لنا على تمام الشفافية، وهي الشيء الوحيد الذي لا يخفى علينا منه شيء. وإذا فحن لا نعلم إلا ما اخترعنا.

(٢٤) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ٢٣: «علم المنطق» ص ٩١٤ - ٩١٥.

(٢٥) والتمييز بين الذاتي واللازم علته التمييز بين الماهية والوجود، انظر: ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، ص ٦٤ وما بعدها. وليس الحديث عن الأصوليين، أعني هذين التمييزين إلا لأنهما وردا كذلك. لكن الأول يرجع إلى الثاني كون رفض الفصل بين المقوم وغير المقوم هو الأساس.

(٢٦) والفرق واضح بين المعرفة العلمية، بما هي ظاهرة اجتماعية (صناعة كما يقول ابن خلدون)، وبين المعرفة بما هي قدرة إدراكية عضوية نفسية. وما استعاض به الفلاسفة، من مؤسسة التعليم التي فيها يتكون العلم، بما هو نسق مواضعات، هو نظرية القول التي تضع المقولات بالفعل مباشرة في عقول الفلاسفة.

للدلالة الاسم] هم متفقون على أنه من «الحدود اللفظية»، مع أن هذا هو الذي يحتاج إليه في إثراء العلوم المصنفة، بل في قراءة جميع الكتب، بل في جميع أنواع المحاطبات. فإن من قرأ كتب النحو، والطب أو غيرها، لا بد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء، ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف. وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغير ذلك^(٢٧). وطبعاً لا يمكن لهذا «الإقراء» و«القراءة» أن يتما من دون الوصل بين مستوى الموضوعات الاسمية ومجال الممارسة التي تتعلق بها تلك الموضوعات (أعني ممارسة الطب، أو اللغة، أو الفقه، أو أي علم كان). وهذا الوصل، إن تمّ ذهاباً من الموضوعات الاسمية إلى مجال التجربة التي تتعلق بها، سُمي اجتهداً أو تأويلاً، في حين أن الأول الذي يكون في مستوى الأسماء يسمى ترجمة^(٢٨): «وأما معرفة دخول الأعيان الموجودة في هذه الأسماء والألفاظ، فهذا قد يكون ظاهراً، وقد يكون خفياً يحتاج إلى اجتهد. وهذا هو التأويل في لفظ الشارع الذي يتفاضل الفقهاء وغيرهم فيه. فإنهم قد اشتهروا في حفظ الألفاظ الشرعية، بما فيها من الأسماء، أو حفظ كلام الفقهاء، أو النحاة، أو الأطباء وغيرهم. ثم يتفاضلون بأن يسبق أحدهم إلى أن يعرف أن هذا المعنى الموجود هو المراد أو مراد هذا الاسم، كما يسبق الفقيه الفاضل إلى خاتمة فيؤول عليها كلام الشارع أو كلام الفقهاء. وكذلك الطبيب يسبق إلى مرض شخص معين، فيؤول عليه كلام الأطباء^(٢٩)».

ثانياً: جدول العقل النظري بدرجة السببية المركبة

وعلينا الآن أن نشرع في تحليل فك الارتباط بين المعرفي والوجودي، كما ورد في

- (٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٢٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٨ وما بعدها بعنوان «التحقيق السديد في مسألة التحديد» وخصوصاً مسألة «الترجمة وأحكامها».

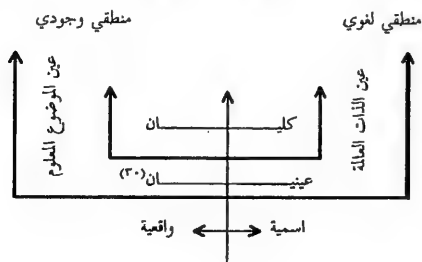
(٢٩) وهذا النموذج الفقهي للعلاقة بين سلسلة الأسماء وسلسلة الوقائع (في الطب والنحو... الخ) هو الذي يمكن من فهم طبيعة العلم النظري بالمقارنة مع درجات الفقه: فالتشريع الفقهي القبلي متنجع إلا إذا كان فرضياً تقديرياً. والتشريع الفقهي التعدي غير قابل للتصور، لانعدام خاصيات ذاتية للأشياء تجعلها قابلة، بعد حصولها، للتمايز في أصناف هي لها من ذاتها. فلم يبق إلا التشريع الفقهي الجامع بين الأمرين: أعني الذي يعتبر التشريع القبلي تقديرياً فرضياً، والتشريع التعدي تحقيقاً تجريبياً، وبينهما محاولة الملاءمة بين نسق الأحكام الموضوعية فرضاً، ونسق النوازل الحادثة فعلاً، بحسب سلم قيم يتحدد بالتدرج ضمن الممارسة المقصودة: كالطب، أو النحو أو أي علم شئت. وبذلك لا يكون العلم الإنساني للموجودات الخارجية إلا من جنس فقه القضاء jurisprudence حيث يصبح التعدي - ذو التاريخ - المحدث، قليلاً لا يتعدّ، إلى أن يأتي ما بعده الذي يُزيحه عن هذه النزلة المعيارية، بحكم تبدل المواضع لدى الجماعة العلمية «المشرعة» أو «التراضعة» في ذلك المجال. مثلاً قضية الدرجة الثالثة (التعقيب/التنقض) في الفقه أو العلماء المنظرون في أي علم كان. وطبعاً فإن ما يعطي لهؤلاء الحق في «التشريع للسوابق» التي تصبح كالقبلي لا يأتي بعدها من النوازل القابلة للقياس عليها، هو ما لهم من دراية بما تقدّم في مجال تلك الممارسة بمستوياتها أسماء ومسميات، وكلاهما أمر اجتماعي لا نفسي. وقد حدّد ابن تيمية هذين المستويين، فجعل من الأول مستوى الإقراء والقراءة أو التعليم والتعلم، وجعل الثاني مستوى الاجتهاد والتأويل أو ممارسة الفن نفسه كالطب وأي علم آخر له، بالإضافة إلى الأسماء، مجال مستقيبات.

المصدر نفسه، ص ٥٣.

محاولة ابن تيمية، خلال نقده المنطق الذي صار ميتافيزيقياً، يحكم واقعية الكلي، أو نظرية الذات الذي يختلف عن العرض اللازم. ويتطلب ذلك معالجة شديدة التعقيد، والغموض، واللطافة، كونها تجمع بين مستويات خمسة، كل منها مضاعف: اثنان منها لغويان - منطقيان، واثنان وجوديان - منطقيان، واسطة رابطة بين الاثنين الأولين والاثنين الآخرين، يلتقي فيها اللغوي المنطقي المرتبط باللغة، والوجودي المنطقي المرتبط بالوجود، أعني طبيعة هذا الكلي الذي يجذب بعضه إلى الزوج الأول (اللغوي المنطقي)، فيجعله وضعاً إنسانياً خالصاً (الاسمية)، ويجذب بعضه الآخر إلى الزوج الثاني (الوجودي - المنطقي)، فيجعله طابعاً للأشياء (الواقعية).

ولما كان كل مستوى مضاعف صارت المفهومات، التي فيها إشكال، عشرة، تصل بين الذات العالمة والموضوع المعلوم، بتوسط اللغة والمنطق، أعني مفهومات الميتافيزيقا العشرة الأساسية المنتسبة إلى السلسلتين التاليتين:

١ - سلسلة البساط:	التصور	الحد	الماهية	الصورة	الذات
٢ - سلسلة المركبات:	التصديق	القياس	البرهان	العلة	الوجود
في ذات العالم	في القول	؟	موطن الإشكال	في القول صورة وجودية	في ذات المعلوم



(٣٠) ذكرنا أن طرقي الجدول يمثلان عيني العالم والمعلوم، ويجب أن نحدد المقصود من وجهة نظر الواقعيين: فهما تعين الكلي العرضي. ليس المقصود ذاتاً بعينها موضوع فلاني، بل تعين الكلي فيهما، أعني كلي العقل العالِم، وكلي العقل المعلوم المعينين في أعيان عرضية، أي التي عرض لها كونها زبداً عرض عمرها (الذات العالمة) وكونها هذا النبات أو ذاك (إذا كان الموضوع المعلوم هو النباتية). لذلك يمكن أن نضيف إلى هذا الجدول =

ويؤدي تحليل هذه المفاهيم إلى الجواب عن سؤالين أساسيين في الاسمية:

١ - ما هي طبيعة المعلوم، إذا لم تكن هي طبيعة الموجود؟

٢ - ما هي طبيعة العلم، إذا لم يكن معلومه هو طبائع الموجودات؟

وفيد الجواب عن هذين السؤالين تحديد نظريتي الوجود والمعرفة الاسميتين، بالمقابل مع الواقعتين.

ثالثاً: طبيعة المعلوم في العلم عامة، لزوال البون الأنطولوجي بين الطبيعي والإنساني

كيف وقع الربط بين المنطقي والوجودي في الفلسفة الواقعية، أعني ما هي الحلقة الرابطة بينهما في سلسلتي المفاهيم العشرة؟ إن مدلول الحد، بما هو صورة منطقية للتصور في ذات العالم (وعبارة لغوية بسيطة في الوجود)، قد اعتُبر ماهيةً ليطابق الصورة الجوهرية في ذات المعلوم (وهيئة طبيعية بسيطة في الوجود)، ومدلول القياس، بما هو صورة منطقية للتصديق في ذات العالم (وعبارة لغوية مركبة في الوجود)، قد اعتُبر برهاناً، ليطابق علاقة

= حدين آخرين: الأول هو البعد النفسي من التصور والتصديق، والثاني هو البعد المادي من الذات والوجود. لكن هذين الحدين خارجان عن كل معلومة في النظرية الفلسفية الواقعية: إذ بمجرد حصول المطابقة بين أودية الجدول بتناظره حول محور(الماهية والبرهان)، يزول البعد النفسي والبعد المادي من عملية المعرفة كعمرة، وإن بقيا في حدودها كحدث من أحداث الوجود الحاصلة في زمان ومكان معينين. أما في النظرة الاسمية فإن نفي محور التناظر (للماهية والبرهان في العلم التجريبي) يعني بالضرورة نفي المطابقة بين الوجدان الأولين والوجدان الآخرين، بل وحتى التسليم بوجود التناظر لكون الوجدان الآخرين (ما على شمال محور التناظر) غير مسلمين: ولو سلّمنا لزال الفرق بين الاسمية والواقعية. ومن ثم فإن البعد النفسي والبعد المادي من عملية المعرفة كعمرة، لهما وجود، ولا يقتصران على مجرد الحدوث الذي لا دور له في العلم: بل العلم هو تراكم هذه الحدوثات، وتلك تاريخيته، إذ هي عين المواضعات الناقلة من النفسي إلى اللغوي المنطقي، ومن المادي إلى اللغوي المنطقي. ويُن أن مثل هذه التحليلات العويصة قد تخرجنا عن بحثنا لأنها تصبح اقتناصاً للتأنيث القصوى للاسمية التي قد لا يكون ابن تيمية مدركاً لها، فيصبح علمنا وكأنه بحث شخصي في المسألة، وليس عرضاً لما توصل إليه ابن تيمية في نقده للواقعية وتأسيسه للاسمية. ولكن لا بد من الإشارة إلى أن هذه النقلة من النفسي إلى اللغوي المنطقي هي أساساً التعليم (بمعنى تعليم العالم)، وأن النقلة من المادي إلى اللغوي المنطقي هي أساساً «التعليم» (بمعنى إنشاء العلامات ووضعها على تجاربنا حول عادات الأشياء) لتوسيعها أو تسميتها: والعملية الأولى هي العملية الاجتماعية الناقلة من المعرفة كإدراك نفسي عضوي إلى العلم كوضع اجتماعي لغوي علمي، والثانية هي العملية الاجتماعية الناقلة من التسمية الطبيعية إلى التسمية الاصطلاحية بتوسط تقنيات الإدراك العلمي المجزأة للحواس. وقد نسب الفلاسفة الواقعيون هذه الوساطة إلى العقل الفعال الذي يجزّد الكليات إما مباشرة أو بتوسط الحواس والتجربة النفسي عند الذوات العالمة ومن الموجودات المألوفة. وباتخاذ هذه الوساطة تبرز الهوية الحقيقية بين المنطقي والوجودي فيمتنع تحول علم المنطق إلى علم ميتافيزيقا، يبقى مجرد أرغانون صوري أو تجريبي.

العالية بين ذات المعلوم وعرضها الذاتي (وهيئة طبيعية مركبة في الوجود). وإذا فالحلقة الرابطة في السلسلة الأولى هي وسطها، أعني الماهية؛ وهي كذلك الوسط من السلسلة الثانية، أعني البرهان، إذ فيهما معاً يلتقي واديا اليمين «اللغويان» - المنطقيان» بوادي اليسار «المنطقيان» - الوجوديان»، التقاء المطابقة المطلقة، وإلاً فقدت الماهية والبرهان طبيعتهما الواقعية، وأصبح التصور والتصديق مجرد أعراض نفسية في الذات المدركة، ليس لهما أدنى تحصيل للمضمون الوجودي للمعرفة.

لذلك فلا عجب إذا تركز الدحض الاسمي للواقعية على هاتين الحلقتين الوسيطتين، في سلسلة البسائط وفي سلسلة المركبات؛ إذ، كما أدى إثباتهما دور الربط بين المنطقي والوجودي، فإن نفيهما سيؤدي دور فك الارتباط بينهما. وهذا النفي ليس مجرد سلب للإثبات، بل هو تحليل عميق لحججه، وقطع جذري لأسسه، إذ من دون قطع هذه السلسلة، حيث حلقتها الوسيطة، يتعذر التخلص من الواقعية التي قلبت العلاقة بين العلم والمعلوم، جاعلة من الأول معياراً للثاني، بعد قدّه إلى حقيقة باطنة مطابقة للعلم، وخداع ظاهر هو ما لا يطابق ذلك العلم منه. فالتصور بما هو صورة في الذات العاملة، والصورة بما هي صورة في الذات المعلوم (أي الموضوع) صورتان وجوديتان لا شيء يثبت تطابقهما، لولا فرضية المصدر التصويري الواحد وجودياً في المادة الأولى للموجودات المدركة، ومعرفياً (مباشرة أو بتوسط التصوير السابق) في العقل المنفعل للموجودات المدركة. وتلك هي وظيفة العقل الفعال في الأفلاطونيات العربية المحدثّة. والتصوير الأول إيجاد للفعلية الوجودية، والثاني إيجاد للفعلية المنطقية. وبذلك يطابق التصور، بما هو صورة منطقية في الذات العاملة، الصورة الجوهرية، بما هي صورة وجودية في الموضوع المعلوم، فتكون الماهية الفعل المنطقي - الوجودي معاً، القائم بذاته قياً مطلقاً، والقابل للفصل عن الحلول في الموضوع، وعن الحلول في الذات^(٣١). فلا عجب عندئذ، إذا كان الحد، بما هو عبارة للصورة المنطقية، عبارة للصورة الجوهرية، كونه عبارة الوسيط بينهما، أعني الماهية التي تلتفت إلى الأول بوجهها المنطقي، وإلى الثاني بوجهها الوجودي، فتكون، في ذاتها، «منطقاً - وجوداً»، أو وحدة الفعل الذي هو «عقل - موجوده ووجود - معقول»، خارج المادة والنفس. وإذا فالواقعية الفلسفية حبلية ضرورة بما انتهت إليه من تجاوز لذاتها في نظرية الفيض الإيجادي والإعلامي في الوقت نفسه، حيث تكون الفيوضات موجودات معلومات، فتمت النقلة من الواقعية الساكنة عند أفلاطون وأرسطو، إلى الواقعية الفيضية في الأفلاطونيات المحدثّة الهلنستية والعربية.

(٣١) إما فصلاً حقيقياً (وتلك هي نظرية المثل) أو فصلاً منطقياً فقط، وتلك هي نظرية التجريد. انظر: ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٦٦ وما بعدها.

أما السلسلة الثانية، فإن ربطها بين الوجودي والمنطقي هو كما يلي: فالتصديق، بما هو إضافة بين صورتين في ذات العالم، والعلمية بما هي إضافة بين صورتين في ذات المعلوم (الموضوع)، إضافتان وجوديتان لا شيء يُثبت تطابقهما، لولا وحدة المبادئ بين المنطقي والوجودي، أعني لو لم يكن مبدأ العقل ذو المستويات الثلاثة (الهووية، وعدم التناقض، والثالث المرفوع)^(٣٢) بما هو أول الأوليات المعرفية، هو، في الوقت نفسه، مبدأ المبادئ الوجودية^(٣٣).

وبذلك يطابق التصديق، بما هو إضافة بين صورتين منطقيتين (الحكم بكذا لكنذا) في الذات العالمية، التعليق، بما هو إضافة بين صورتين وجوديتين (حلول المحمول كذا في الموضوع كذا) في الموضوع المعلوم، فيكون البرهان «فعلاً - منطقياً - وجودياً» في الوقت نفسه، قائماً بذاته، قياماً مطلقاً، وقابلاً للفصل عن حدوثه في الموضوع وفي الذات^(٣٤). ولا عجب عندئذ، كذلك، إذا صار القياس، بما هو عبارة للإضافة بين الصورتين المنطقيتين، عبارة للإضافة بين الصورتين الوجوديتين، كونه عبارة الوسيط بينهما، أعني البرهان الذي يلتفت إلى الإضافة الأولى بوجهه المنطقي (فيكون قياساً صورياً خالصاً)، ويلتفت إلى الإضافة الثانية بوجهه الوجودي (فيكون تعليلاً مادياً خالصاً)؛ فيكون في ذاته «منطقاً - ووجوداً» أو وحدة الفعل الذي هو «عقل - موجود - ووجود - معقول»، خارج الحركة المادية في الموضوع، والحركة النفسية في الذات: وهذا ما أكد وجوب الحركة في الواقعية الفلسفية، فانتهت إلى ما انتهت إليه من تجاوز لذاتها في الأفلاطونيات المحدث^(٣٥).

(٣٢) «الهووية» هي وجهة الوجودي الخالص أو ثبات الماهيات (هو = هو)، بحيث يفيد ذلك بأن التأثير شرطه ثبات الهوية التي تبقى هي هي. وعدم التناقض هو وجهه المنطقي الخالص أو ثبات الحدود (عبارة = عبارة)، بحيث يفيد ذلك بأن التحليل للمنطقي شرطه ثبات الحدود التي تبقى هي هي. والثالث المرفوع هو وجهه الجامع بين الوجهين السابقين، أعني ثبات الهوية، مع ثبات الحد يقتضي نفي الوسيط بين الإثبات والنفي في الحدود وفي المحدودات، بحيث يمكن للثاني المؤسس على الأول أن يمكن من الدليل المستقيم، ويمكن للثالث الجامع بين السابقين، أن يمكن من الدليل بالخلف: وهما السيلان الوحيدان للمطابقة بين البرهان والعلمية، أي بين «الحركة» في القول (dianoétique أي النظر) و«الحركة» في الوجود (رأي العلمية).

(٣٣) أرسطو، ما بعد الطبيعة، «مقالة الجيم»، 1005.3 26: ترجمة تريكو الفرنسية

«Par conséquent, puisqu'il est évident que les axiomes s'appliquent à tous les êtres en tant qu'êtres (car l'être est ce qui est commun à toutes choses), c'est de la connaissance de l'être en tant qu'être que relève également l'étude de ces vérités».

(٣٤) أي إننا لو سلّمنا بقابلية الماهيات للفصل (الحقيقي أو المنطقي)، فإننا يجب أن نسلم كذلك بقابلية البراهين للفصل (الحقيقي أو المنطقي): فيكون عالم المثل مثلاً (الانفصال الحقيقي للماهيات) بحاجة إلى «حركة» وجودية منطقية بين ماهيات هي «حركة» الحمل منطقياً، والمشاركة بين الهويات وجودياً. وهو ما اضطر إليه أفلاطون في محاوره السوفسطائي، جاعلاً منه شرطاً في نظريته للوجود.

(٣٥) ومعنى ذلك أن محاولة أفلاطون إدخال الحركة الحملية في القول والحركة التشاركية في المثل، =

فإذا أدركنا طبيعة التوشطين، في مستوى البسائط والمركبات، علمنا المدار الذي يتعلق به فكُّ الارتباط بين المنطقي والوجودي: إنه الماهية في مستوى البسائط، والبرهان في مستوى المركبات، وقابلية كل منها إلى الالتفات إلى يمينه، فيكون منطقياً لغوياً (التصور والحد والتصديق والقياس)، وإلى يساره فيكون منطقياً وجودياً (الصورة والذات، والعلة والوجود). لكن هذه القدرة على الوساطة، بالاتفات المزدوج، تصبح ممتعة، بمجرد نفي أساسها، أعني مفهوم الذاتي. وقد أدرك ابن خلدون ذلك إدراكاً واضحاً، عندما لحص رأي المتكلمين الأوائل (قبل الغزالي)، والسلفيين منهم (بعد الغزالي كذلك)، وخصوصاً ابن تيمية: «وإذا تأملت المنطق وجدته كله يدور على التركيب العقلي وإثبات الكلي الطبيعي في الخارج، لينطبق عليه الكلي الذهني المنقسم إلى الكليات الخمس التي هي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام. وهذا باطل عند المتكلمين. والكلي الذاتي عندهم إما هو اعتبار ذهني ليس في الخارج ما يطابقه أو [هو] حال عند من يقول بها»^(٣٦).

١ - فينبط الكليات الخمس، والتعريف المبني عليها، والمقولات العشر^(٣٧).

٢ - وينبطل العرض الذاتي، فينبط بطلانه القضاء الضرورية الناتية المشروطة في البرهان^(٣٨).

= أصبحت حركة تكوينية في الأفلاطونيات الحديثة، تحاكي حركة النظر المنطقي: من هنا جاء النموذج المنطقي الآلي للفيض الإيجابي، والفيض الإعلامي.

(٣٦) الإشارة إلى نظرية الحال هنا بما هي اعتبار ذهني تفيد بأن ابن خلدون قد أخذ هذا المفهوم في مدلوله الذي له عند بعض الأشاعرة، وليس في مدلوله الهشمي. وهذا المدلول نفسه هو الذي أشار إليه إخوان الصفاء وأرجعوه إلى الإضافة (راجع الفصل الثالث). ولكننا نبتأ أن الحال يمكن أن يفهم بمدلول اسمي، فيكون مجرد إضافة ذهنية. ويمكن أن يكون بمدلول واقعي، فيكون إضافة خارجية ذات وجود فعلي خارج الذهن، حتى وإن نفي عنها الوجود وعدم عند أبي هاشم: ذلك أنها، مثل شئية المعلوم، تعني الثبوت المتقدم على الوجود وعدم. انظر: ابن تيمية الحارثي، الرد على المنطقيين، ص ٦٦: «وبما يوضح الكلام في الأصل الأول [الفصل بين الماهية والوجود] أن المتفلسفة، أتباع أرسطو كابن سينا وغيره، لا يقولون إن كل معدوم من الأشخاص وغيرها هو ثابت في الخارج. وإنما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة والشيعة، وهم أحسن حالاً من المتفلسفة. وهذا الفضل الذي للمعتزلة والشيعة على المتفلسفة علة إطلاق المبدأ أي أنهم يعتبرون المعدوم شيئاً بإطلاق، وليس فقط بالنسبة إلى الماهيات وحدها. وهذا الإطلاق يقتضي إذا ثبت الحال قبل الوجود وعدم، وليس نفيهما عنه معناه أنه غير ثابت، وثبوته هو الواقعية المطلقة.

(٣٧) بطلان الكليات الخمس (نظرية فرغوريوس في إيساغوجي تأسيساً للمنطق؛ لكن هذه النظرية هي أساس كتاب المواضع كما وضعها أرسطو، وفرغوريوس نشق النظرية وجعلها مقدمة. انظر: أرسطو، المواضع، 103 - 37 ب 103 - 5) وبطلان المقولات العشر يعني بطلان الأسانين الرباطين بين الوجود والمنطق، وقد أشار إلى ذلك ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ٢٣: «علم المنطق، ص ٩١٢: «وحذفوا المتأخرين من المناطقة، وجعلهم متكلمون» كتاب المقولات لأن نظر المنطقي فيه بالعرض لا بالذات، وذلك بعد فصل المنطق عن الميتافيزيقا، لأن نظرية المقولات الأرسطية هي جوهر موضوع الميتافيزيقا أو نظرية تناسب الوجود. انظر: أبو يعرب محمد الحبيب المرزوقي، إستيمولوجيا أرسطو (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥)، الباب ٤. (٣٨) ماذا يعني بطلان العرض الذاتي؟ هل يعني أنه يصبح عرضاً مجرداً فتكون الأشياء في سيلان أبدي؟ ابن تيمية يميز بين نفي الفصل بين الذاتي واللازم ونفي الفصل بين اللازم ومجرد العرض. فاللزم يعني وجود

٣ - وتبطل المواضع التي هي لباب كتاب الجدل، وهي التي يؤخذ منها الوسط الجامع بين الطرفين في القياس^(٣٩).

٤ - ولا يبقى إلا القياس الصوري^(٤٠).

٥ - ومن التعريفات [إلا] المساوي في الصادقية على أجزاء المحمول لا يكون أعم منها فيدخل غيرها، ولا أخص فيخرج بعضها؛ وهو الذي يعبر عنه النحاة بالجمع والمنع، والمتكلمون بالطرز والمكس^(٤١).

٦ - وتنهى أركان المنطق جملة^(٤٢).

وبين أن النقاط الأولى، والثانية، والثالثة، والسادسة التي تخلصها (أعني الثلاث الأولى) تتعلق بالنتائج المنجزة سلباً عن نفي الذاتي بما هو أساس واقعية الكلي (فتبطل، ويبطل، وتبطل، وينهدم)، وأن النقطتين الرابعة والخامسة متعلقان بالنتائج المنجزة إيجاباً عن نفي الذاتي بما هو أساس لواقعية الكلي [لا يبقى إلا، ولا يبقى... إلخ]. وسنهتم، بعد قليل، بالنتائج المنطقية الموجبة التي تنجر عن نفي الذاتي المؤسس للواقعية أو للربط بين الوجودي والمنطقي، أعني انحصار القياس في الصوري منه، وانحصار التعريف في المساوي

= بعض الثبات في عادات الأشياء ولا يتعدى ذلك، أما الذاتية التي توصف بها الأعراض فإنها تعني أن الأمر ليس عادة بل ضرورة. وذلك ما لا يسلم به الكلام عامة، وابن تيمية على وجه الخصوص. ومقابل اللازم هو العرض الجرد الذي يعني السيلان الأبدي الفائق الانتظام.

(٣٩) بطلان المواضع لا ينتج من نفي العرض الذاتي، بل من نفي الكليات الخمس وضمها العرض الذاتي: وذلك لأن المواضع الجدلية لا تتعلق بالذاتي بما هو ذاتي، وإلا صارت لا تمتاز عن البرهان. وإنما تتعلق به تعلقها بيقية الكليات الخمس (إذ الذاتي يتعلق بالجنس والفرع، أما العرض العام والخاصة فهما خارجان عنه).

(٤٠) ما معنى «القياس الصوري» عندئذ؟ إنه القياس المستند إلى اللزوم فحسب، وليس القياس الصوري بالمعنى الأرسطي. واللزوم هنا يعني ما ينتج من التحليل أي استخراج المحصل بالاستناد إلى عدم التناقض، لا غير: وإلا لم يكن من حاجة إلى نفي الذاتي، والكليات الخمس، والمقولات العشر ليتبع منها هذا القياس الصوري، علماً بأن القياس الصوري الأرسطي (أعني التحليلات الأولى) يحتاج إلى هذه الأمور التي نفاها المتكلمون، أعني الذاتي، والكليات الخمس والمقولات العشر، على الأقل لتأسيس نظرية الحمل التي من دونها لا قياس.

(٤١) ما معنى «التعريفات المساوية في الصادقية»؟ أي إن كل حد يجب أن يكون مفهومه حاصراً «لما صدق» مساوياً «لما صدق» محدوده، وذلك طرأاً وعكساً: فيكون الحد صحيحاً على المحدود ولا يصح إلا عليه. ومن الأمثلة التي يضربها ابن تيمية، مثلاً، الصاهلية، فإنها كحد للقرص تصح عليه، ولا تصح إلا عليه، ويصح عليها ولا يصح إلا عليها: فكل قرص صاهل وكل صاهل قرص. ولذلك قلنا إن الحد والمحدود أو الاسم والمسمى شيء واحد أحدهما أخذ دالاً والثاني مدلولاً، إذا لم يقصد بهما أعيان الدال وأعيان المدلول، أعني التسمية والمرجع.

(٤٢) أي منطق يتهدى؟ إذا كان المنطق كله فإم تحث عن بقاء القياس الصوري والتعريفات المساوية في الصادقية؟ إنه إذا المنطق الواقعي الذي يتهدى: أعني المنطق المستند إلى الذاتي والكليات الخمس والمقولات العشر والكلي الطبيعي.

ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ٢٣: «علم المنطق»، ص ٩١٤-٩١٥.

في الصادقية، ونظرية العلم البديل التي تؤسسها.

أما الآن فعلينا أن نحدد موطن الإشكال، أعني مفهوم الذاتي المؤسس للترابط بين المنطقي والوجودي، وعلاقته بواقعية الكلّي. فالتكلمون مدركون لحلقة الوصل بين المنطقي والوجودي، وناقون لها؛ وبذلك لا يكون رفضهم للمنطق ناتجاً من موقف عقدي فقط، كما يزعم البعض (وهو زعم غذاه الحكم بأن من تمنطق فقد تنزّدق حكماً عاماً، في حين أن مدلوله هو من تمنطق بالمنطق الواقعي فقد ادّعى المطابقة بين العلم والوجود، ومن ثم رد الثاني إلى الأول: وهو عين الموقف السوفسطائي، حيث يصبح الإنسان مقياس كل شيء، وإذا فهو قد تنزّدق ما دام قد رفع الإنسان إلى المنزلة التي ينسبها الدين إلى الرب)^(٤٣)، بل هو رفض فلسفي عميق وصريح يتمثل في رفض القفزة الوهمية غير المشروعة من المنطقي إلى الوجودي، أعني الظن أن الكلّي الذهني نسخة مطابقة من كلي طبيعي ذي وجود فعلي، وأن الروابط المنطقية بين التصورات الذهنية نسخة مطابقة للروابط الوجودية بين الصور الجوهرية. والمطابقة، في الحالتين، هي نظرية الماهية ونظرية العلة، والأولى تستند إلى الصفات الذاتية، والثانية تستند إلى الأعراض الذاتية، إذ مجموع الأولى هو الماهية، ومجموع الثانية هو العلة التي تعود، في الأخير، إلى ما له أساس في الماهية^(٤٤).

فيذا بطل التعريف ذو المدى الوجودي، أعني الذي يظن صاحبه أنه، بما هو صورة التصوّر في ذهن العالم، مصوّر الماهية أو الكلّي الواقعي، ومن ثم فهو مصوّر للصورة الجوهرية في الموضوع المعلوم، لم يبق إلا التعريف الاسمي، أو التعريف بالعلامات المميزة للموضوع المقصود بالكلام بما هو مقصود بالكلام لا غير؛ وهو إذا تعريف إضافي إلى منظومة القول المعروف، وإلى منظومة الممارسة التي جعلت من تلك العلامات علامات مميزة للموضوع (مثلاً الطب، الفقه، التاريخ... إلخ)^(٤٥). لذلك تحدث ابن تيمية عن القراءة والإقراء في علم من

(٤٣) ولما كان من المتعذر رفع العقل لساوي الوجود (أو الإنسان لساوي الرب)، صار الحاصل من ذلك خفض الوجود لساوي العقل (أو الرب لساوي الإنسان)، وذلك هو العلة في إتهام المنطق بالسفسطة والزندقة عند ابن تيمية، كما نبّهته في المالملة.

(٤٤) أرسطو، ما بعد الطبيعة، «مقالة الدال»، 1025.30 أ 32-30: «ويُفهم العرض كذلك بصورة أخرى، أنه ما له أساس في الجوهر، وليس هو مع ذلك منه: مثلاً، بالنسبة إلى الثلث، خاصية مجموع الزوايا المساوية لثلاثين». وهذا هو العرض الذاتي غير المقوّم، وهو موضوع البرهان العلمي. أما الذاتي المقوّم فهو موضوع الحد ولا يرقن عليه بل يدرك حسناً: إدراك للماهيات البسيطة.

(٤٥) لذلك فالتعريف لا يكون إلا بفضل اللقاء بين مؤسستين اجتماعيتين:

- الأولى لغوية منطقية وهي الواضحة للحدود والتعريفات، ومنها تُستمد القوانين العامة للتعريف.
- الثانية تجريبية تقنية وهي الواضحة للمحددات والمعرفات، ومنها تُستمد العلامات المميزة للمجال الذي تتعلق به الممارسة.

والأمثلة الإنسانية أفضلها مثال القانون، والأمثلة الطبيعية أفضلها مثال الطب، وهما المثالان اللذان يستعملهما ابن تيمية دائماً للتدليل على نظريته في «التعريف - الاسم».

العلوم بما هو ممارسة قوية وتجريبية لجمال من المجالات. وإذا بطل القياس ذو المدى الوجودي، أعني الذي يظن صاحبه أنه، بما هو صورة الإضافة بين تصورين في الذهن، مصوّر للبرهان أو للترابط بين الكليات الواقعية، ومن ثم فهو مصوّر للإضافة بين صورتين في الموضوع (العلة)، لم يبق إلا القياس الاسمي أو الصوري، أو حساب العلامات التي صيغت بها عادات الموضوع كما تبدّت لنا في التجربة ولا يبق غير ذلك؛ وهو إذا قياس إضافي إلى منظومة الصياغة القياسية، وإلى منظومة الممارسة التي جعلت من تلك العبارات القياسية وسائلها لتنظيم التجارب حول الموضوع (مثلاً الطب، الفقه، أو أي علم آخر يتصاحب فيه الصياغة القولية أو الرمزية عامة والمعالجة التقنية التجريبية). وإذا لم يبق إلا قوانين الصياغة القولية أو الرمزية عامة (إدخالاً للصياغة الرياضية)، ببعديها (المتعلق بالتعريف والقياس) المصحّحتين بممارسة الموضوع المصوغ تعريفاً وقياساً، فإن الشرطين اللذين كانا ضامنين للاطمئنان إلى المطابقة بين القول والقول فيه يجعلان، بغيابهما، هذا الاطمئنان معدوماً، فيفرضان عوضاً منهما المساوقة الدائمة بين الصياغة الرمزية والممارسة التقنية للموضوع المصوغ، أي ما ناصطلح عليه ابن تيمية بالترجمة والتأويل^(٤٦).

وهكذا تتضح لنا العلة في الاستناد الضروري إلى مرحلتي الدحض اللتين استند إليهما ابن تيمية في الرد على المنطقيين: «الكلام في أربع مقامات: مقامين سالبين، ومقتان موجبين:

١ - فالأولان:

أ - أحدهما في قولهم إن التصور المطلوب لا يُنال إلا بالحد؛

ب - والثاني [في قولهم] إن التصديق المطلوب لا يُنال إلا بالقياس؛

٢ - والآخران:

أ - [أحدهما] في أن الحد يُفيد العلم بالتصورات؛

ب - [والثاني] وفي أن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات^(٤٧). ونفهم كذلك لِمَ

كان مدار هاتين المرحلتين السالبة والموجبة بوجهيهما التصوري والتصديقي هو مفهوم المقوم

(٤٦) هما مصطلحان سياطيّان شرحهما. ولكن لا بد هنا من الإشارة إلى أن ابن تيمية قد استعمل الترجمة

في معانٍ ثلاثة جديرة بالتوضيح:

١ - الترجمة بين لغتين مختلفتين؛

٢ - الترجمة في اللغة نفسها؛

٣ - الترجمة بمعنى تحديد للسمي، وليس تعويض اسم باسم.

كما استعمل التأويل بمعنى يحتمه على الطبيعيات، ولا يقصره على الشرعيات، إذ قد يطبقه على الطب، وعلى الفقه، وعلى جميع العلوم والممارسات التي يتصاحب فيها بعد رمزي وبعد تقني، بحيث إن مجال التأويل - بما هو انتقال من الرموز إلى الرموزات - قد عمم مفهوم الدليل بمعناه الجاعل من الطبيعي نفسه أمراً وضعياً: إذ لا فرق بين أعراض المرض التي تُستعمل مميّزة لمرض معين فتكون حدوداً لذلك المرض، وبين أي مميزات استعملت في التعريفات العلمية إنسانية كانت، أو طبيعية.

(٤٧) ابن تيمية الحارثي، الرد على المنطقيين، ص ٧.

الذاتي في البسائط (الصفات الذاتية التي تتألف منها الماهية: مثل الحيوانية والنطق بالنسبة إلى الإنسان) والعرض الذاتي في المركبات (مثل مساواة مجموع الزوايا لقائمتين بالنسبة إلى المثلث)^(٤٨). وذلك لأن الذاتي هو الأساس الذي يستند إليه الخطأ الواقعي الذي يجعل التعريف، بما هو ضرورة للتصور، شيئاً آخر غير الاسم وغير العلامة الدالة على المسمى، دلالة مواضعة من الدرجة الثانية (وليست المواضعة التي في اللغة الطبيعية) والقياس، بما هو صورة الإضافة بين التصورين، شيئاً آخر غير «الحساب المنطقي»^(٤٩)، الدال على الإضافة دلالة مواضعة من درجة ثانية (وليست المواضعة التي في الإفادة التي تستند إليها اللغة الطبيعية).

رابعاً: الفرق بين نظرية العلم الواقعية ونظريته الاسمية

فلنعد الآن إلى السلسلتين، ولنبرز الفرق بين نظريتي العلم الواقعية والاسمية، بتعميق التحليل لمكوناتهما في مستوى البسائط، وفي مستوى المركبات جاعلين من الوسيطين، الماهية والبرهان، محوراً للتناظر بين وادتي اليمين، ووادتي اليسار من الجدول.

علم، التوهمان مستوياتها	الصورة في = الذات نفسى منطقي	الصورة في = اللغة لفوي منطقي	محور التناظر منطق = وجود	الصورة في الموضوع = وجودى منطقي	الموضوع = طبيعى منطقي
مستوى البسائط	التصور	الحد	الماهية	الصورة الجوهرية	الذات
مستوى المركبات	التصديق	القياس	البرهان	العلة الصورية	الوجود

ولنبداً بالواديين الموجودين على يمين التناظر المؤدي دور الوساطة كما وصفنا. فالحد والقياس لهما وجود عيني في الخارج، هو الوجود اللغوي المنطقي، ويعتدّان مطابقين للتصور والتصديق للذين لهما كذلك وجود عيني في الذهن، هو الوجود النفسي المنطقي. وهذه مطابقة أولى بين اللغوي المنطقي المتعین في الخارج، والنفسي المنطقي المتعین في

(٤٨) ولعل هذا المثال بالذات من أحسن الأدلة على صحة النظرية التي يميل إليها ابن تيمية: أعني أن هذه الخاصية «مجموع الزوايا = ١٨٠°» ليست عرضاً ذاتياً لطبيعة هي المثلث، بل هي نتيجة تحليلية للموضوع الوضعي الذي حدده التعريف تحديداً جملة لا يكون إلا بصيغة تؤدي إلى جعل زواياه مساوية لـ ١٨٠°. ويكتفي تغيير التعريف الاسمي لهذا «الموضوع» الوضعي (المثلث) حتى تتغير جميع صفاته ولوازمه وليس ذاتياته. (٤٩) (المصدر نفسه، ص ٢٩٦: «بل تصور الذهن بصورة الدليل يشبه حساب الإنسان لما معه من الرقيق والعقار. والقفرة تصوّر القياس الصحيح من غير تعليم، والناس بفطرهم يتكلمون بالأنواع الثلاثة: التداخل، والتلازم، والتقسيم، كما يتكلمون بالحساب ونحوه».

الداخل، من دون تحليل للوسيط بينهما الذي يجعل النفسي - المنطقي يصبح لغوياً - منطقياً، واللغوي - المنطقي يصبح نفسياً - منطقياً^(٥٠)، وهي وساطة اجتماعية وضعية بالطبع: إنها المستوى الأول المتعلق بالصياغة الرمزية.

فإذا انتقلنا إلى وادتي اليسار، وجدنا أن ذات الشيء وجوده لهما وجود عيني في الخارج، ويُدرَكُ بالحس، وأن صورة الموجود العيني وعلاقة العلية الرابطة بينه وبين أعراضه الذاتية توجدان في ذلك الموجود العيني ونتركهما بالعقل. وإذا فالذات العينية وجودها العيني لهما وجود عيني في الخارج، وهو الوجود الحسي الوجودي، ويُعدُّان مطابقين للصورة الجوهرية والعلية في الداخل - داخل تلك الذات الموجودة كموضوع إدراك - ولهما كذلك وجود عيني في الموضوع هو الوجود المنطقي الوجودي. وهذه مطابقة ثانية بين «المنطقي - الوجودي» و«الحسي - الوجودي»، والثاني متعين في خارج الموضوع (إن صح التعبير)، والثاني في داخله، من دون تحليل للوسيط بينهما الذي يجعل الحسي الوجودي يصبح منطقياً وجودياً، والمنطقي الوجودي يصبح حسياً وجودياً. وهي وساطة اجتماعية وضعية كذلك وبالطبع أيضاً، إذا لم نقل بالوسيط الميتافيزيقي، أعني المصور للمادة والمصور للعقل المنفعل، أعني العقل الفعّال. وهذه الوساطة هي للممارسة التي ينتسب إليها المستوى الرمزي من العلم، في مستواها التقني الذي يجعل المعطيات الحسية من الموضوع تصبح علمية، والمعطيات العلمية تصبح حسية، ولا يكون ذلك إلا بالتقنية الناقلة للمعطى الطبيعي من طبيعته إلى المستوى الصناعي^(٥١).

وبذلك يوازي التطابق بين الجدولين المتيامنين التطابق بين الجدولين المتيسارين؛ وأولهما يحصل في الذات العاملة، بوساطة تاريخية اجتماعية، أو بوساطة خارج الزمان والمجتمع (العقل الفعّال وتصويره للعقل المنفعل)؛ والثاني يحصل في المعلوم، بوساطة تاريخية

(٥٠) وقد حاول ابن خلدون وصف هذه الوساطة، مرَّكِّزاً على دور الكتابة والحساب: ابن خلدون، المقدمة، الباب ٥، الفصل ٣٣: «في أن الصنائع تكسب صاحبها عقلاً وخصوصاً الكتابة والحساب»، ص ٧٦٧-٧٦٨. والكتابة، من بين الصنائع، أكثر إفادة لذلك، لأنها تشتمل على العلوم والأنظار بخلاف الصنائع. ويانه أن في الكتابة انتقالاً من الحروف الخطية إلى الكلمات اللفظية في الخيال، ومن الكلمات اللفظية في الخيال إلى المعاني التي في النفس. وهو ينتقل أبداً من دليل إلى دليل، ما دام ملتصقاً بالكتابة، وتعود النفس ذلك دائماً؛ فيحصل لها ملكة الانتقال من الأدلة إلى المللولات، وهو معنى النظر العقلي الذي يكسب به العلوم المجهرية، فكسب بذلك ملكة من العقل تكون زيادة عقل. ويحصل به مزيد فطنة وكسب في الأمور، لما تؤدّوه من ذلك الانتقال» (ص ٧٦٨).

(٥١) وعندئذ تحصل الملازمة بين مستوى الرموز ومستوى الرموزات من الفعالية العلمية، بما هي عاملة بحق وليست فقط مجرد نظر في الرموز. لكن الموقف الواقعي - تسليمياً منه بالوساطة المحورية، أعني الماهية والبرهان - أصبح غنياً عن الوسيطين المحققين للمطابقتين، ومن ثم عن المطابقة القائمة، أعني بين وادتي اليمين ووادتي اليسار من جدولنا.

اجتماعية، أو بوساطة خارج الزمان والمجتمع (العقل الفعال وتصويره للمادة). ولما كان الوسيط الاجتماعي الأول والثاني لا يستطيع أن ينسب إلى نفسه المطابقة الأولى، بما هي غير وضعية في ذات العالم، والمطابقة الثانية، بما هي غير وضعية في الموضوع المعلوم، ولا تحوّل إلى إله خالق مبدع، تحصر هذه الوساطة في الأمور الوضعية، بفضل بعدّي العلم بما هما مؤسستان اجتماعيتان: بُعد الرامز، ويتعلق بالمنطق الصوري؛ وبعد المرموز، ويتعلق بالمنطق المطبق، أو بنقطة تجاربنا عن عادات الموجودات إلى البعد الأول بتجهيز إدراكنا لهذه العادات إدراكاً يجعلها قابلة للصياغة العلمية. وهذا هو الأمر الذي لا يمكن أن يجيء من مجرد التعامل مع الروامز، من دون مباشرة المرموزات مباشرة علمية^(٥٢).

وإذا فالتائق الحائل دون هذه النظرة الاسمية للعلم هو الماهية والبرهان، لما فيهما من استغراق تام للتفاضل بين الوجودي والمنطقي؛ وهو استغراق يُغني عن الوساطة التاريخية الساعية إلى تحقيق المطابقة المثيامة، والمطابقة التيسارة، تحقيقاً لا يتوقّف إلى ما لانهاية، في غياب الماهية والبرهان، أعني المطابقة المسلّمة بدءاً. وفعلاً فالماهية هي «المفهوم - الحد» أو «المفهوم - الغاية» الذي يلتقي عنده التصوّر، بما هو صورة في الذات العالمة، بالصورة الجوهرية في الموضوع المعلوم. وصيغة المطاوعة التي بُني عليها مفهوم «التصور» تعني أن صورة المعلوم هي التي صوّرت ذهن الذات العالمة (الذي صوّته فتصوّر)، بحيث إن الصورة الموضوعية هي التي تفعل من خارج - الواقعية - في الذهن فتولد فيه تصوراً في الداخل. لذلك كانت الماهية، في الوقت نفسه، الصورة - الحدّ التي يتطابق فيها الختم (الكلي الواقعي في الخارج) وأثره (الكلي في الذهن): مثل الختم (الكلي في الخارج) والمختوم (الكلي في الداخل). وعندئذ نفهم التطابق بين الواديتين على يمين المحور وعلى يسره، وتُدرَك حقيقة ما قاله ابن خلدون، من أن أساس الميتافيزيقا الواقعية هو حصر الوجود في الإدراك، والظن أن الكلي الذهني ليس إلّا أثر الختم الكلي الطبيعي في الذهن. والبرهان هو «المفهوم - الحد» أو «المفهوم - الغاية» الذي يلتقي عنده تصديق الذهن لمطابقة الإضافة بين تصوّريه لإضافة الصورتين في

(٥٢) لذلك فابن تيمية ينفي أن يكون التصور مجرد مفهوم بسيط غني عن الاستدلال والبرهان، بل هو عنده، حصيلة استدلال وبرهان وإثبات، لأننا نصل إليه بما نحصله من عادات مرّجة، ولا نطلق منه كسا هو الشأن في التقديرات الذهنية: «...» يقولون الحد لا يُمتنع ولا يقوم عليه دليل، وإنما يمكن إبطاله بالنقض والمعارضة، بخلاف القياس فإنه يمكن فيه للممانعة والمعارضة. فيقال: إذا لم يكن الحد قادراً على صحة الحد انتع أن يعرف المستمع المحدود به، إذا جَوّز عليه الخطأ. فإنه إذا لم يعرف صحة الحد إلا بقوله، وقوله محتمل للصدق والكذب، انتع أن يعرفه بقوله. ومن العجب أن هؤلاء يزعمون أن هذه طرق عقلية يقينية، ويعلمون العلم بالمفرد أصلاً للعلم بالركب، ويعلمون العمدة في ذلك على الحد الذي هو قول الحد بلا دليل، وهو خير واحد عن أمر عقلي لا حسي، يحتمل الصواب والخطأ، والصدق والكذب». ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٣٧ - ٣٨.

الموضوع المعلوم. وصيغة «صدَّق» من مادة صَدَقَ (مثل حصل، يحصل) تعني أن الموضوع صَدَّقَ لذاته فصَدَّقناه (حصل بذاته فاعتبرناه حاصلًا... إلخ)، فنكون قد اعترفنا بحصول أمر ذاتي في الموضوع ذاته، أي إن تصديقنا علته صَدَّقَ الخير الوارد علينا من وجود الموضوع، وعلاقات العلية فيه؛ بحيث يصبح التصديق، بتوسط البرهان، أثر ختم العلية في الذهن، فيتم اللقاء بين قُطبي الجدول المتباين والمتباين، فيكون البرهان مطابقة بين التعليل في الموضوع، والتصديق في الذات، أو بين الروابط المنطقية النفسية (التصديق والقياس: نسبة مفهوم محمول إلى مفهوم موضوع) والروابط المنطقية الوجودية (الوجود والتعليل: نسبة معلول إلى علة): العلة = حد أوسط.

لقد بان الآن الفرق بين الوضعيّتين (الواقعية والاسمية)، إذ هو قد تحدّد في طبيعة الدور الذي تنسيبه الواقعية إلى الماهية والبرهان، والذي تنفيه الاسمية عنهما. فعملاً إذا نحن نفينا أن يكون الحدّ صورة لتصوّر يُدرك الماهية التي هي صورة لموضوع غير، وجعلناه مجرد اصطلاح لـ «توسيم» موجود عينيّ لا ندعي أنه ماهيته (المفارقة أو المخالفة)، بل هو بعض لوازمه التي اختيرت لتكون علامة مميزة له، فإن الوسيط (الماهية) يفقد كلّ قدرة على التوسط، فيصبح الواديان الأولان ممثلين لجال (نفسى - منطقي، و«لغوى - منطقي» من وضع الإنسان، ولا يبقى من الواديين الثانيين إلّا الأعيان وعاداتها التي تتبدّى لنا في معطيات إدراكية، نحاول صياغتها وتنظيمها قدر المستطاع، بما لنا من تجربة عن عاداتها. ومن ثمّ يمتنع قطعاً أن تُستخرج المعرفة حول الأشياء بمجرد الاستنتاج من المواضع، إذا لم يقتصر ذلك على الاستنتاج الذي يبقى فرضياً، ولا يصبح طبائع للأشياء، حتى لو أبدته التجربة: «ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلّا ما يشهد له الحس من ذلك فدلّله شهوده، لا تلك البراهين»^(٥٣). وإذا نحن نفينا أن يكون القياس صورة لتصديق يُدرك البرهان الذي هو صورة لعلية معيّنة، وجعلناه مجرد أداة لـ «حساب» العلاقات بين الروامز استشرافاً للعلاقات بين الرموزات، بشرط الاحتكام إلى «شهود [الحس] لا تلك البراهين»، صار ما يجري بين الموضوع وأعراضه هو الحكم، وكان استدلالنا مجرد اصطلاح للاستدلال على التلازم الملحوظ بين الأعيان وعاداتها، وليس في التلازم الملحوظ أدنى إقرار للتوجب؛ إذ ليس ذلك إلّا مجاز للعادات، لا شيء يثبت أن الضرورة الصورية في روامزها تعني الضرورة المادية في رموزات روامزها؛ وعندئذ يفقد البرهان قدرته على التوسط، فيصبح الواديان المتباينان ممثلين لجال (نفسى - منطقي، و«لغوى - منطقي» من صنع الإنسان، ولا يبقى من الواديين المتباينين إلّا الأعيان وعاداتها التي تتبدّى لنا على شكل مجاز للعادات نلاحظ فيها الوقوع، ولا نستطيع

(٥٣) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ٣١: «في إبطال الفلسفة وفساد متحلّها»، ص ٩٩٦، والمصدر نفسه، ص ٢٩٩: «والبرهان لا يقوم إلّا على ما في النفس [أي على ما هو مقدر في الذهن] ولا يقوم على ما في الخارج».

ادعاء الجوب، لكون ما عدا ذلك الوقوع لا يتضمن أدنى تناقض، إذا افترضناه، عقلاً. ومن ثم يمتنع قطعاً أن تكون المعرفة الصورية للعلاقات بين الرموز علماً للأشياء، ما لم تستند إلى التجربة الحاصلة أو الممكنة: «فما عدا عند الفلاسفة، بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات، هو من العلم بعادة ذلك الموجود، وهو ما يسمونه بالحدسيات. وعامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية، والعلوم الفلكية كعلم الهيئة، فهو من هذا القسم من الخبرات إن كان علماء»^(٥٤).

وبذلك نستطيع أن نتبين أن هذا النوع من العلم لا يميز بين معلوم ومعلوم من حيث طبيعته، إذ هو لا يتعلق بالطبائع، بل بالموضوعات التي يضعها الإنسان للعبارة عما له من تجربة عن عادات الموجودات. وإذا فالمعلوم ليس طبيعة الموضوع، بل هو ما وضعته الذات العالمة من مفهومات لصياغة ما لها من تجارب عن عاداته ولتنظيم تلك التجارب. وهذا الفعل الناظر واحد أياً كان الموضوع، وذلك في بعدّي النظر الصوري والمادي: أي بما هو متعامل مع روائزه، أو بما هو متعامل مع مرموزاته؛ وكلاهما من وضعه. وينتج من ذلك انقلابان جوهران هما جوهر المذهب الاسمي:

الانقلاب الأول: تجاوز الفصل بين الطبيعي المزعوم خاضعاً للضرورة والإنساني المزعوم خاضعاً للاختيار، أو تجاوز المقابلة التقليدية بين النظري والعملي، بواسطة المفهوم الثوري لجرى العادات التي يشترك فيها الطبيعي، والإنساني... جميع الظواهرات، بما هي خارجية، تبدى لنا بسلوكها الذي لنا عن عاداته تجارب هي ما علمنا منه إلى حدّ الصياغة العلمية التي توصلنا إليها، مما يُقي على بكارة الموضوع، إذ يمكن له دائماً أن يُطرّقنا بأمر لم نكن نعلمها، وعلى إنتاج العلم، إذ كلما اطلعنا على عادات جديدة لم نكن نعلمها، اضطررنا إلى تغيير علمنا ليلائم تجاربنا عن هذه العادات.

الانقلاب الثاني: تصنيف العلوم بالاستناد إلى الخصائص المنطقية للقول العلمي، وليس بالاستناد إلى الخصائص الوجودية للمقول فيه، بحيث إن المقابلة بين النظري والعملي، أو الطبيعي والإنساني أو الضروري والاختياري لم يعد لها محل، وعوضتها المقابلة بين التحليلي أو الذي ليس له موضوع خارج عن الموضوع التقديري، والتركيبى أو الذي له موضوع خارج يحاول القول أن يحاكيه، فيجعل الروامز مشاكلةً للمرموزات، أعني العلامات الدالة مشاكلة للمدلول أو لمادات الموضوع الخارجي^(٥٥).

خامساً: المقابلة بين الذاتي واللازم وفيهما الاسمي

وقد جمع بين هذين الوجهين النفي الصريح للتمييز الفلسفي بين الذاتي واللازم من

(٥٤) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٣٨٨.

(٥٥) انظر ملحوظات الهامش (١٠) من هذا الفصل حول مفهوم الإسكان الذهني والإمكان الخارجي،

وهي ملحوظات تحلّل نصاً لابن تيمية ورد في: المصدر نفسه، ص ٣١٨.

الصفات التي تبرز لنا خلال تجاربنا عن عادات الموجودات. فكيف أدى فك الارتباط بين المنطقي والوجودي إلى الانتقال من الذاتي المقابل لللازم إلى اللازم الأعم منه والمتضمن له؟ ما الفرق بين المفهومين؟ يقتضي الجواب أن نورد نص ابن تيمية كاملاً: «[٥] المقيد لتصور الحقيقة عندهم هو الحد التام، وهو الحقيقي، وهو المؤلف من الجنس والفصل، من الذاتيات المشتركة والمميزة، دون العرضيات التي هي العرض العام والخاصة. والمثال المشهور عندهم أن الذاتي المميز للإنسان الذي هو الفصل هو الناطق، والخاصة هي الضاحك. فنقول مبنى هذا الكلام على الفرق بين الذاتي والعرضي. وهم يقولون المحمول الذاتي داخل في حقيقة الموضوع أي الوصف الذاتي داخل في حقيقة الموصوف، بخلاف المحمول العرضي، فإنه خارج عن حقيقته. ويقولون الذاتي هو الذي تتوقف الحقيقة عليه، بخلاف العرضي. [٥] ويقسمون العرضي إلى لازم وعارض، واللازم إلى لازم لوجود الماهية دون حقيقتها، كالظل للفرس، والموت للحبوان، وإلى لازم للماهية كالزوجية والفردية للأربعة والثلاثة. والفرق بين لازم الماهية ولازم وجودها، أن لازم وجودها يمكن أن تُعقل للماهية موجودةً دونها، بخلاف لازم الماهية لا يمكن أن تُعقل موجودةً دونها. وجعلها له خاصيةً ثانيةً، وهو أن الذاتي ما كان معلولاً للماهية بخلاف اللازم. ثم قالوا: ما للوازم ما يكون معلولاً للماهية، بغير وسط، وقد يقولون ما كان ثابتاً لها بواسطة، وقالوا أيضاً الذاتي ما يكون سابقاً للماهية في الزمن والخارج، بخلاف اللازم فإنه ما يكون تابعاً»^(٥٦).

وقد فصلنا المسألة إلى عنصرين تيسيراً لإدراك موطن الإشكال:

- **الأول:** هو المقابلة العامة بين الذاتي الداخل في الماهية والعرضي الخارج عنها، وهي قسمة ثنائية، في جزئها الأول نجد الجنس والفصل، وفي قسمها الثاني نجد العرض العام والخاصة، بالاستناد إلى نظرية الكليات الخمس التي قُسمت إلى المقوم/ غير المقوم.

- **الثاني:** هو قسمة الخارج عن الماهية، أعني العرضي، إلى لازم وعارض؛ واللازم بدوره ينقسم إلى لازم للماهية ولازم للوجود.

والمعلوم أن الإيستمولوجيا الأرسطية تعتبر الأول، أعني الذاتي المقوم للماهية موضوع إدراك حذسي غير قابل للبرهان عليه، بحيث لم يبق موضوعاً للنظر (أعني ما يُعلم بالبرهان) إلا الذاتي غير المقوم بلغة أرسطو (الأعراض الذاتية) أو اللازم بمعنييه بلغة ابن سينا. ويقتضي ذلك تعديلاً طفيفاً في القسمة التي قدمها ابن تيمية من منظور اسمي. فمن المنظار الواقعي القسمة تكون بالصورة التالية: ذاتي/ غير ذاتي، ثم ذاتي مقوم/ ذاتي غير مقوم. وغير الذاتي أو العارض ليس بمعلوم. والذاتي المقوم يُدرك حذساً، إذ هو موضوع الحد الذي لا يحتاج إلى برهان. والذاتي غير المقوم هو الذي له أساس في الذاتي المقوم. وهو موضوع البرهان، لإثبات علة انتسابه إلى الذاتي. لكن ابن تيمية، لما كان يرفض المقابلة بين الذاتي المقوم والذاتي غير المقوم لرفضه الفصل بين الماهية والوجود، فقد اعتبر الأساس الوحيد للعلم هو المقابلة بين اللازم (وهو يتضمن معنيي الذاتي الفلسفيين، من دون تمييز) وغير اللازم (وهو يتضمن

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٦٢ - ٦٣.

العارض الذي لا يقبل العلم، أعني ما لا قرار له في عادات الأشياء).

لذلك أعاد ابن تيمية أسباب الخطأ في الفلسفة الواقعية إلى هذين الأمرين: «وهذا الكلام [الذي أورده في النص السابق] الذي ذكره مبني علي أصلين فاسدين: الفرق بين الماهية وجودها، ثم الفرق بين الذاتي لها واللازم لها»^(٥٧). وهذان الأصلان الفاسدان هما علة كل الخصائص التي وصفنا إلى حد الآن في نظرية العلم. ونظرية الوجود الواقعية. وهما، في الواقع، أصل واحد، إذ الأول هو الوجه الوجودي، والثاني هو الوجه المعرفي من مسألة التمييز بين الذاتي والعرضي. وفعلاً فالذاتي، بما هو غير اللازم، هو الذاتي المقوم، لأن اللازم ذاتي غير مقوم للماهية؛ أي إن الذاتي، بما هو مقوم، هو العناصر التي يتألف منها الحد، حد الماهية وهي الجنس والفصل النوعي. والذاتي غير المقوم، أو اللازم، هو ما يمكن البرهان عليه، بوصفه ينتج ضرورة من الذاتي المقوم، مثلاً: الذاتي المقوم للمثلث أو حده: «شكل تحده ثلاثة خطوط مستقيمة»؛ والذاتي غير المقوم للمثلث: مجموع زواياه قائمتان. لكن مجموع الذاتيات المقومة هو الماهية. ومجموع الذاتيات غير المقومة (مع الأعراض غير المعلومة) هي الوجود. وإذا فالأصل الثاني هو الوجه المعرفي، والأصل الأول هو الوجه الوجودي من الأصل نفسه الذي هو واقعية الكلّي، أو عدم الفصل بين المنطقي والوجودي، ظناً أن ما يمكن تجرده في الذهن، هو أيضاً كذلك في الوجود.

فإذا لم نسلّم بالفصل بين الذاتي المقوم والذاتي غير المقوم أو اللازم، واعتبرناهما من طبيعة واحدة، أصبحت مكونات الحد غير دالة على ماهية قابلة للفصل عن الوجود، بل هي مجرد علامات اختيرت من بين اللوازم للدلالة على الموجودات كما تبدى لنا، من دون زعم بأن ما اخترناه لتمييزها هو فعلاً ماهيتها: «حقيقة قولهم [...] إن الماهية عندهم عبارة عن دل عليه اللفظ بالمطابقة، وجزؤها الداخل فيها ما دل عليه اللفظ بالتضمن. واللازم الخارج عنها ما دل عليه بالانتماء. فترجع الماهية وجزؤها الداخل واللازم الخارج إلى مدلول المطابقة والتضمن والانتماء. وهذا أمر يتبع قصد التكلم، وغايته، وما دل عليه بلفظه لا يتبع الحقائق الموجودة في نفسها. فإن تصور التكلم قد يكون مطابقاً وقد يكون غير مطابق. وهم هنا فرقوا بين الصفات المتماثلة، فجملوا بعضها ذاتياً داخلياً في الحقيقة، وبعضها عرضياً خارجاً لازماً للحقيقة»^(٥٨).

إن هذه النقلة من التعبير الوجودي المنطقي (الذاتي المقوم، الذاتي غير المقوم أو اللازم، والماهية) إلى التعبير اللغوي المنطقي (مدلول التضمن، مدلول الانتماء ومدلول المطابقة)، هي النقلة التي أشرنا إليها سابقاً، عندما بينّا أن غياب الوسيط (الماهية) لا يُنقي إلّا على وادّيتي اليمين، أعني التصوّر والحدّ، بما هما نفسيان منطقيان ولغويان منطقيان لا غير، في حين يصبح وادّيا اليسار خاليّين من التمييز بين الماهية والوجود، وبين الذاتي المقوم والذاتي غير

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٦٨ - ٦٩.

المقوّم أو اللازم. ولما كان اللازم من جنس المعطى الواقع، والذاتي من جنس المعطى الواجب، صار الانقلاب الحاصل ثورة فعلية: فالأول نلاحظ وجوده، ولا نستطيع الجزم بوجوده، إذ هو من جنس الممكن الذي حدث، لذلك فهو في القول لازم وفي الوجود عادي. والثاني لا نكتفي بملاحظة أنه موجود، بل نزع أنه واجب؛ انه ليس من جنس الممكن الذي حدث، بل من جنس الواجب الذي لا بد من أن يحدث: لذلك فهو في القول ذاتي، وفي الوجود ضروري. وهذه النقلة من الوقوع المجرد للحدث إلى الوجود هي التي تميز اللازم الذي يعترف به ابن تيمية عن الذاتي الذي يُنكره، وهي العلامة الفاصلة بين الحل الاسمي لنظرية العلم والحل الواقعي لها.

فإذا تساوت الأعراض للوازم، ولم يستقم الفصل بين الذاتي منها وغير الذاتي، أصبح ما اخترناه من اللوازم للحد مجرّد تسمية علمية، وما اخترناه منها للقياس مجرّد تدليل علمي؛ وكلاهما أمران وضعيان «ومذا أمر يتبع قصد التكلم وغايته وما دل عليه بلفظه لا يتبع الحقائق الموجودة في نفسها»، أو هما اصطلاح يخضع لاجتهاد العالم واختياره في سعيه للتعبير عن التجارب الحاصلة حول عادات الأشياء، وهو ما يفيد أن هذا العلم معرّض للتغيير في كل لحظة، بل إن نسقاً آخر غيره يمكن أن نتصور وجوده، إذا كان أكثر مطابقة لعادات الأشياء، ما دام «تصور التكلم قد يكون مطابقاً وقد يكون غير مطابق»، وما دام الفصل بين المقوّم وغير المقوّم علته أن الفلاسفة - بحكم فلسفتهم الواقعية - قد «فوّقوا بين الصفات التماثلية» (في ذاتها، والمتمايزة إذا أضفناها إلى فضيلتها الذرية في بناء نسق العلم)^(٥٩) فجعلوا بعضها ذاتياً داخلياً في الحقيقة، وبعضها عرضياً لازماً للحقيقة^(٦٠).

من هنا لم يعد النسق العلمي حقائق مطلقة ينقل بها العقل الإنساني تلقياً من عقل فعال، أو روح قدس، أو حتى من تجريد منفعل بحقائق الأشياء كما هي في ذاتها خارج العقل الإنساني؛ بل هو نسق موضوعات اجتهدية يتواضع عليها العلماء للدلالة على التجربة الحاصلة حول عادات الموجودات. إنها إذا لغة اصطلاحية لا غير: وذلك هو معنى نظرية العلم الاسمية. وإذا كانت طبيعة العلم هي ما ذكرنا، لغة من درجة ثانية يتواضع عليها العلماء لتتساق التجارب التي لهم عن عادات الأشياء المنتسبة إلى اختصاصهم (الطب، الفقه، الفلك، الطبيعة... إلخ)، فالعلم إذاً رياضيات تطبيقية:

- إنه رياضيات، لأنه نسق علامات رمزية قابلة للحساب المنطقي إذا نظر إليها شكلاً:

(٥٩) وذلك هو مدلول النبي المطلق للفصل بين الذاتي والعرضي اللازم: فجميع الصفات الثابتة (كما تبّنت في العادات) تُعدّ لوازم قابلة لأن تكون علامات مميزة للأشياء. وإذا فالفاضلة الوحيدة بينها ليست أنطولوجية بل هي إبستمولوجية: نختار منها ما يكون أفضل للتعليم أو للرسم أو للتمييز، علماً بأن هذا التمييز والتوسيم والتعليم هو في علمنا فقط وليس في الشيء نفسه، كون جميع الصفات متماثلة في الشيء نفسه. (٦٠) المصدر نفسه، ص ٦٩.

«بل تصوّر الذهن بصورة الدليل يشبه حساب الإنسان لما معه من الرقيق والعقار. والفطرة تصور القياس الصحيح من غير تعليم. والناس يقطّعون يتكلمون بالأنواع الثلاثة: التداخل [نظرية القياس الجملي] والتلازم [نظرية الشرطيات المتصلة] والتقسيم [نظرية الشرطيات المنفصلة] كما يتكلمون بالحساب ونحوه»^(٦١).

- وهو رياضيات تطبيقية لأنه تعبير عن علاقات تجريبية قابلة للرصد والملاحظة في سلوك الظواهرات وعاداتها: «فعامة ما عند الفلاسفة، بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو من العلم بعادة ذلك الموجود، وهو ما يسمونه بالحدسيات [وقد بينا أنه يعتبرها تجربات]. وعامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية، كعلم الهيئة فهو من هذا القسم من الجربيات إن كان علماً»^(٦٢).

والبعد الأول (أعني الرياضي الخالص أو الحساب المنطقي)، والبعد الثاني (أعني الرياضي المطبق أو العلم التجريبي) كلاهما مؤسستان اجتماعيتان تواضعيتان، وأولاهما تتعلق بحساب الرموز^(٦٣)، والثانية تتعلق بنقل المعطيات من طابعها الطبيعي إلى طابعها الاصطلاحي القابل للعلاج بالأداة التي يتوصل إليها البعد الأول. ورغم أن البعد الأول يبدو متقدماً على الثاني وأشرف منه، فإنه لا يعدو أن يكون مجرد «ذخيرة» من القوانين الصورية التي اكتشفت بمناسبة مهمة البعد الثاني، ثم فُصلت وتحوّلت إلى ذخيرة أدوات صورية للعلم عامة.

وكيفما كانت أهمية كلا البعدين، فلا واحد منهما خارج عن التاريخية الناتجة من طابعهما التواضعي الاصطلاحي. إنهما بهذا المعنى ثمرة لعمل مؤسسات اجتماعية، ولا دخل فيهما للعقول والعوامل الميتافيزيقية المؤسسة لواقعية الكلي أو المفشرة لها. وإذا كان ابن تيمية قد اهتم بإبراز هذين الأمرين، من دون أن يطلق اسماً على كلا البعدين، ومن دون أن يدرسهما في وجههما غير المنطقي، فإن ابن خلدون قد عالج هذين الوجهين:

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٦٢) والاستثناء هنا وإن كان علماً يفيد بأن ما لهم في هذه المجالات من المعارف التي لا تستندها التجارب عن عادات الأشياء ليست علماً، بل هي إما مجرد فرضيات لم يقع التحقق منها بعد، أو مجرد تخمينات وأساطير لا علاقة لها بالعلم.

المصدر نفسه، ص ٣٨٨.

(٦٣) قد تصور أن الحد من قيمة هذا البعد عند ابن تيمية استتقص من هذا العلم. والواقع أن ابن تيمية قد بدء المنطق الصوري بتدبيرها لم يسبقه إليه أحد، فأرجعه إلى الحساب، حساب العلاقات عامة: وهذا هو مدلول النص الذي أورده. وقد نخصص للأكسمة التي انتهى إليها ابن تيمية دراسة خاصة كونها خارج بحثنا. لكن الإشارة الواجبة تملق بعلة هذا الاستتقص الذي نراه هنا: إنه يهدف فقط للحد من غلواء الصورية للمنطقية الفاسدة عند الفلاسفة، أعني الصورية الواقعية وغير الذرية، أي التي تظن الأداة الصورية شيئاً آخر غير أداة فنكتفي بها بدلاً من المهمة الأولى للعلم، أعني مهمة تحويل التجارب إلى أمور قابلة للعلاج الصوري، وهو البعد الثاني من العلم.

- فهو قد قابل بين صنفين من العلوم، سواء في النقل أو في العقل، بالاستناد إلى هذا المعيار المميز بين العلوم ذات الدور الأركانوي الخالص أو العلوم الأدوات، والعلوم ذات الدور المعرفي أو العلوم الغايات، مؤكداً على ضرر الإفراط في العلوم الأدوات لما ينتج منه من تفریط في العلوم الغايات: «أعلم أن العلوم المتعارفة بين أهل العمران على صنفين: علوم مقصودة بالذات كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام، والطبيعيات من الفلسفة، وعلوم هي آلة ووسيلة لهذه العلوم كالعربة والحساب وغيرها للشرعيات، وكل المنطق للفلسفة»^(٦٤).

- ثم هو درس العلوم من وجهها غير المنطقي، بما هي مؤسسات اجتماعية مضمونة وشكلاً. فمن حيث المضمون درست هذه العلوم، بما هي أنساق نظرية لصناعات وممارسات اجتماعية. ومن حيث الشكل درست من حيث هي مضمون لصناعة هي صناعة التعليم؛ بحيث إن العلوم مادتها ممارسات اجتماعية وصناعات، وهي مادة لممارسة اجتماعية أو صناعة هي التعليم. وتلك هي مادة الباب السادس من المقدمة.

ويمكن أن نصنف الصناعات والممارسات التي هي موضوع للعلوم إلى صنفين: الصناعات أو الممارسات «الشرعية»، وتوجد ضمنها جميع العلوم العملية أو الإنسانية إن صح التعبير، وهي العلوم التي تجعل من المجتمع مادة لها؛ ثم الصناعات والممارسات «الطبيعية»، وتوجد ضمنها جميع التقنيات والحرف والصناعات الآلية. والأولى تتضمن، بشيء من التقريب، جميع علوم النقل مع ما كان يسمى، في علوم العقل، علوماً عملية وعلوم إنتاجية (كالأدب والفنون)، لذلك اعتبرناها إنسانيات^(٦٥). والثانية تتضمن، بشيء من التقريب، العلوم النظرية من علوم العقل. ويشترك هذان الصنفان في العلوم في الأدوات (أعني المنطق ويتبعه علوم اللغة؛ والحساب ويتبعه الرياضيات الخالصة) وتتمايز بالغايات: الإنسانيات للأولى، والطبيعيات للثانية.

لكنها جميعاً موضوع لصناعة تنتسب إلى العلوم الإنسانية: إنها علم اجتماع صناعة

(٦٤) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ٣٨: «وفي أن العلوم الآلية لا توسع فيها الأنظار ولا تفرع المسائل»، ص ١٠٣٦. لكن العلوم الغايات، هي بدورها، مجرد أدوات من منظار اسمي لأنها مهما طابقت موضوعاتها فإنها دائماً تبقى تصورات ذهنية لا ترد إليها طبائع الأشياء التي لا علم لنا بها.

(٦٥) القريب ألا أحد أدعشه غياب العلوم العملية والعلوم الإنتاجية، بمنحها الفلسفي، في عرض ابن خلدون للعلوم العقلية. فما العلة يا ترى؟ لماذا لم يذكر السياسة والأخلاق والاقتصاد (العلوم العملية)؟ ولم يذكر الشعر والحطاية والجدل (العلوم الإنتاجية)؟ أتراه ينفي عنها الطابع العلمي؟ أم أنه قد اعتبر الأولى جزءاً من العلم الجديد الذي أسسه، علم العمران البشري والاجتماع الإنساني؟ والثانية من علوم النقل، وقد أورد نظريته في علوم اللغة والأدب والشعر في نهاية الباب السادس؟ الملفت إلى الانتباه أن ابن خلدون لم يحتفظ من العلوم الفلسفية أو علوم العقل إلا بصنف العلوم النظرية. أليس لأنه يعتبر البقية تابعة لعلوم النقل أو للعلم الذي أسسه ولم يورده في التصنيف أو العرض لـ «أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد» (المصدر نفسه، ص ٧٧٩)، أعني لعهد؟

التعليم (الفصول الثلاثة الأولى من الباب السادس)، وعلم اجتماع صناعة التربية (الباب السادس: الفصول ٣٩ - ٤١)، وعلم اجتماع الشروط الاجتماعية لنشأة الصناعات الموضوع لهذه العلوم، أعني الصناعات الشرعية (كالفقه، والوظائف الدينية) والصناعات الطبيعية (كالفلك والطب... إلخ). وبهذه الشروط التي وصفنا نتقل من البحث الميتافيزيقي المنطقي في نظرية المعرفة عند الواقعيين إلى البحث الاجتماعي المنطقي في نظرية العلم عند الاسمين. والأولى تبحث في المعرفة بما هي ظاهرة طبيعية - مابعد طبيعية، والثانية تبحث فيها بما هي اجتماعية - تاريخية. وإذا كان الفارابي قد شرع، بعض الشروع (كتاب الحروف) في تأسيس هذا الاتجاه؛ فإن النزعة الواقعية دفعت به دفعاً إلى التخلي عن هذا الحل، لأن اعتبار العلم ظاهرة اجتماعية تاريخية لا يمكن من تأسيس واقعية الكلي، تأسيساً أنطولوجياً يضمن المطابقة المطلقة بين المنطقي والوجودي، أعني الشرط الضروري والكافي للميتافيزيقا^(٦٦).

سادساً: طبيعة العلم الاسمي وكيف تحصل المعرفة بواسطته

الآن وقد حددنا طبيعة المعلوم، بعد نفي واقعية الكلي، لم يبق إلا أن نحدد طبيعة علمه، وكيفية الوصول إلى إدراك هذا المعلوم الوضعي الذي لا يزعم له صاحبه المطابقة مع الموجودات كما هي في ذاتها، بل يقتصر على المشكلة مع نظام التجارب الذي يسعى إلى ضبط عادات الموجودات، كما تبدو لنا في إدراكنا لها. ذلك هو الوجه الثاني من المسألة.

لقد بينا (في الفصل الثالث) كيف أن الرياضي يصبح منطقياً خالصاً إذا خُلص من موضوعاته الأولى التي حُصر فيها، وكيف أن المنطقي يصبح رياضياً خالصاً إذا خُلص من موضوعاته الأولى التي حُصر فيها. وبيننا قبل قليل أن هذا الحصر علته، الواقعية في الحالتين، حيث يُظنّ المعلوم من الأشياء طبائع لها، وليس موضوعات إنسانية اسمية لا غير. وإذا فُبعد فك الارتباط بين المنطقي والوجودي، أصبح الآن بإمكاننا أن نحدد المنطقي الخالص الذي هو الرياضي الخالص ووظائفه في عملية المعرفة العلمية، وأن نحدد المنطقي المطبق الذي هو الرياضي المطبق ووظائفه في عملية المعرفة العلمية. وفعلاً فقد زال الفرق بين الرياضي والمنطقي ببعديهما الخالص والمطبق، بمجرد أن علمنا أن ما تحقق من الأول (المنطق الأرسطي)

(٦٦) والدراسة الاجتماعية التاريخية للمعرفة التي ننسبها إلى ابن خلدون هي التي يكمل بها مهمة ابن تيمية: فالأخير درس المسألة منطقياً وإبستمولوجياً، وابن خلدون يدرسها اجتماعياً، من دون أن يتبّج الوجه المنطقي؛ لكنه، بحكم اهتمامه بالموضوع العملي، سيهتم بالوجه المنهجي التابع للتاريخ، كما نبينه في الفصل اللاحق.

وما تحقق من الثانية (الرياضيات الاقليدية) لا يختلفان إلا بما يُرَدُّ إلى المضمون. أما شكلهما، أعني قوانين التحليل العقلي الخالص، فهي واحدة فيهما؛ وقد علمنا ذلك بدحض أساس الواقعة؛ إذ تبين، بفضل هذا الدحض، أن المنطق الأرسطي ليس منطقاً خالصاً بل هو منطق مطبق على نظرية فلسفية في طبيعة العلم وطبيعة موضوعه، حاولنا تفكيك مغالطاتهما في ما تقدم من هذا الفصل، فأدركنا السر في المطابقة المزعومة بين المنطق والوجود، وقياساً عليه كان الشأن في الرياضيات الاقليدية، إذ إن إخضاع الجبر إلى الحدس الهندسي (الجبر الهندسي في المقالة الثانية من كتاب الأصول) وإخضاع الحساب إلى حدس النسب (حساب النسب في المقالة الخامسة من الأصول)، هو الذي حد الصورية الرياضية، ومنعها من الارتفاع إلى التحليل الرياضي الخالص المتخلص من كل مضمون عدا العلاقات المنطقية العامة، بحيث اعتُبر رياضيات خالصة ما كان رياضيات مطبقة، كما اعتُبر منطقاً خالصاً ما كان منطقاً مطبقاً. الأولى على موضوع الهندسة والنسب والثاني على علم الطبيعة المستندة إلى المعرفة الغفل غير المجهزة. وبمجرد نفي المطابقة الواقعية بين العلم والموجودات اتضحت الفروق بين الصوري والمادي من العلم الإنساني.

وعلينا الآن أن نبين التلازم بين بروز الفرق بين بعدي العلم والنظرية الاسمية في العلم، أو بصورة أدق علينا الآن أن نبين كيف يمكن للمواضيعات الاسمية أن تكون علماً فعلياً، رغم كونها ليست طبائع للموجودات التي يتعلق بها العلم؟ كيف يمكن لعلم يعترف صاحبه بأنه مجرد مواضيعات اسمية، أن يكون أكثر فاعلية علمية وتقنية للسيادة على الأشياء من علم يدعي صاحبه أنه إدراك حقيقي لطبائع الأشياء وماهياتها؟ وحتى لا تغالطنا الكلمات والألفاظ فلنسرع بالإشارة إلى أن الاسم هنا ليس الاسم بمعناه الذي له في اللغة الطبيعية؛ بل هو، على العكس من ذلك، يقيد ما نعيه بالمسمى، إذا أبقينا على المقايسة مع اللغة الطبيعية. الاسم العلمي ليس لفظاً، ولا رمزاً، بل هو المدلول المتواطئ والوحيد الدلالة للمفهوم العلمي الذي يشار به لظاهرة أو لأمر قابل للعزل في التجربة، بوصفه أمراً له بعض الثبات ويتعامل معه على أنه أحد العناصر التي يحلّل إليها الشيء المدروس، فيكون أحد متعلقات العلاقات العلمية فيه: انه تعريف علمي. لذلك لا يجب أن نعجب إذا رأينا ابن تيمية جاعلاً من التصورات، خلافاً للفلاسفة، أموراً مطلوبة ومحتاجة إلى برهان ودليل، وليست أموراً مُسلَّمة إلا في العلوم الصورية الباحثة في المقدّرات الذهنية: «وهذا يؤول إلى أمر، وهو أن كل ما يسمونه تصوراً يمكن جعله تصديقاً، وما يسمونه تصديقاً يمكن جعله تصوراً (...)». وسبب ذلك أن كل ما يُتكلَّم به في الحد والقياس هو جملة تامة، وهي الجملة في اصطلاح النحاة. والجواب في السؤال عن التصور وعن التصديق هو بفضية تامة هي جملة خبرية. فكلاهما قول مركّب، في السؤال، والجواب. وكلاهما فيه إثبات صفة لموصوف إثباتات المحررية للمشكّر، وهو إثبات محمول لموضوع. والإنسان هو في الوضعتين قد تصوّر أن المسكّر هو الخمر وصدق بأن المسكر هو الخمر. فأما التصوّر المفرد الذي لا يُعتر عنه إلا باسم مفرد، فذلك لا يُسأل عنه باللفظ المفرد، ولا يجاب عنه باللفظ المفرد، حتى يفصل نوع تفصيلي، يصلح لملئه لأن

يكون جملة»^(٦٧).

ولعل أهم قلب للعلاقة بين التصور والتصديق هو تحول الأول إلى غاية للعلم وليس بداية له، وتحول الثاني إلى السبيل الموصلة إليه وليس السبيل المنطلقة منه، إلا بصورة مؤقتة؛ بحيث تُصبح في حركية دائمة. إنها في كل لحظة مواضعات مؤقتة مميّزة للشيء المدروس، وتغير بتغير ما يضاف إلى علمنا حول عاداته، لكأن الغاية التي تنحو إليها التصورات هي نسق اللوازم كلها، بحسب ما تمّدنا به التجربة حول عادات الأشياء، خصوصاً أن ابن تيمية، رغم نفيه الفرق بين الذاتي واللازم، يسلّم بأن اللازم يختلف اختلافاً حقيقياً عن العرض الخالص: «الفرق بين الصفات اللازمة والمعارضة [...] فرق حقيقي ثابت في نفس الأمر»^(٦٨). وهذا بديهي، فإذا كان القياس صورياً خالصاً، فهو أداة لا غير، وهو ليس المطلوب من العلم؛ بحيث لا نضع التصورات للقيام بالأقيسة من أجل الأقيسة، بل العكس هو الصحيح؛ نضع التصورات للقيام بأقيسة تُوصلنا إلى تصورات جديدة هي المطلوب من العلم، أعني من علم الموجود الذي تصبح تصوراتنا حوله لا مباشرة دائماً، ويصبح سبيل الأقيسة - الناقلة من المعلوم من التصورات إلى المجهول منها - صورياً، ثم إلى التحقق من المعلوم الصوري تجريبياً، ليصبح معلوماً حقيقياً، ينطبق على موضوع العلم، أعني على ما جربنا منه.

ويمكن الآن يشر أن نحدد الآلية التي تجعل العلم الاسمي يكون علماً ناجعاً بحق، رغم الطابع الوضعي لأسمائه ومسمياته، وذلك بالاجواب عن السؤال التالي: إذا كان الحد مجرد «اسم - مسمى» علمي وضعي فلازم يُزكّ القياس؟ إنه أداة النقلة النظرية (وهو معنى النظر)؛ بحسب الآليات التالية:

(٦٧) ابن تيمية الحارثي، المصدر نفسه، ص ٣٥٦ - ٣٥٧.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٨٠. ولا بد هنا من الإشارة إلى أمرين:

- الأول هو التسليم بأن الفرق بين اللازم والمعارض فرق في نفس الأمر، أي أنه لا يُزكّ إلى علمنا، بل له وجود في الأشياء ذاتها. أفلا يكون ابن تيمية بذلك واقعياً؟ ذلك ما يبدو للوهلة الأولى. لكن إذا علمنا أن المقصود بـ «في نفس الأمر» هو عادات الأشياء، تبين أن ابن تيمية يعني بذلك أن من عادات الأشياء أنها تكون ملازمة لبعض الصفات وغير ملازمة لبعضها الآخر. والملازم لها يسمى لازماً، وغير اللازم يسمى عارضاً؛ وهو بذلك ليس واقعياً لأنه لم يميز، في اللازم، بين ما هو من ذاتها وما هو لازم، رغم كونه ليس من ذاتها، لكونه ينفي نظرية الماهية للمغايرة للوجود، وهي النظرية المؤسسة لواقعية الكلي، إثباتها.

- الثاني هو التسليم بالفرق بين اللازم والمعارض المصحوب بعدم تقسيم الأول إلى ذاتي مقوم وذاتي غير مقوم هو الأساس الضروري للعلم الاسمي: ذلك أنه لو أزلنا حتى الفرق بين اللازم والمعارض، فإننا نكون قد عدنا إلى السيلان الأبدى؛ إذ إن المعارض، بخلاف اللازم، لا يخضع للانتظام بما ينفي كل إمكانية للفتن: لكأننا نفينا أن يكون للأشياء عادات بد أن نفينا أن يكون لها ضرورات. اللازم المنطقي، بما هو منطقي فقط، عند انطباقه على مجاري العادات، يصبح دالاً على المفهوم الحقيقي لمعنى الرياضيات التطبيقية.

١ - التحليلي أو الترجمة:

أ - من اسم إلى اسم: وهو قياس مترجم ينقل من عبارة إلى عبارة صورياً.

ب - من مسمى إلى مسمى: وهو قياس مترجم ينقل من عبارة إلى عبارة مادياً.

٢ - التركيبي أو التأويل:

ج - من اسم إلى مسمى: قياس فرضي استنتاجي للتطبيق التقني.

د - من مسمى إلى اسم: قياس فرضي استنتاجي للصياغة النظرية.

بحيث يكون القياس أداة التسمية الأولى (مستوى الرموز)، ويكون التصديق أداة التصور الأولى (مستوى التصورات الذهنية)، بشرط ألا ننسى أن التسمية ليست بمعناها الطبيعي، بل بمعناها الذي يُشير إليه أفلاطون في محاوره الكراتيل، عندما يقابل بين اللغة الطبيعية واللغة التي يضعها المشرّع، أي العالم صاحب الاختصاص^(٦٩)، وأن التصور ليس بمعناه العقوي بل بالمعنى الذي يصبح فيه التصور حصيلة البحث العلمي الدائب، بفضل ما توفره العلوم والأدوات والأجهزة العلمية من وسائل للإدراك الحسي والعقلي^(٧٠).

وحتى يكون وصفاً لحل ابن تيمية وصفاً موضوعياً لا يُثيب إليه إلا ما فيه، أضفنا إلى تسمياتنا التوضيحية (التحليلي أو مجال تحصيل الحاصل، والتركيبي أو مجال الإضافة المضمونية للحاصل) التسميات الأصلية التي استعملها ابن تيمية عند تحليله للمثالين الثابتين في بحثه: أعني مثال الفقه والطب. والتسمية المطابقة للتحليل هي الترجمة، أعني تعويض عبارة بعبارة مكافئة لها، والتسمية المطابقة للتركيب هي الاجتهاد أو التأويل، أعني إدخال المعطيات الجديدة ضمن النظرية، إما نزولاً إليها منها، أو صعوداً إلى النظرية من المعطيات. وتلك هي الحالات الأربع التي أحصيناها والتي يقتضيها منطق المزاوجة بين الدال والمدلول العلميين: أ - دال/ دال؛ ب - مدلول/ مدلول؛ ج - دال/ مدلول؛ د - مدلول/ دال. ولكن أين المرجع في هذه المزاوجات؟ ثم ما هو مرجع هذه الدوال والمدلولات العلمية؟

ولنبداً بالتمييز أولاً بين ضرتي العمليات التي يتألف منها التحليل أو الترجمة، وضرتي

(٦٩) أفلاطون، كراتيل، 390 د، حيث ينسب إلى الفيلسوف أو الجدلي دور هداية المشرّع في وضع الأسماء، ولكن مع استثناء البعد الواقعي لمسمياتها وألاً أصبح ابن تيمية واقعياً.
(٧٠) وقد يشكك بعضهم في هذا الفهم، لكن الأمثلة التي يضرها ابن تيمية سواء كانت من الإنسانيات (الفقه) أو من الطبيعيات (الطب والفلك) تؤيد ذلك: فالفقه لا يستند إلى تصورات عُقل، حتى وإن لم تكن له تجهيزات لجعل الإدراك يكون موضوعياً. والطب والفلك، بالإضافة إلى ذلك، أساسهما الأول والأخير هو التجهيزات المحددة للرصد والملاحظة.

العمليات التي يتألف منها التركيب أو التأويل. فالنقلة من الأسماء إلى المسميات، أو من المسميات إلى الأسماء هي نقلة بين دال ومدلول، وليست نقلة بين المستوى الرمزي والمرجع: إنها عملية مشاككة قضيديّة بين سلسلة الدوال وسلسلة المدلولات، في المستوى الرمزي، بمناسبة ما حصل من عدم تلاؤم بينهما في الممارسة المرجعية، أي في الأعيان المرجعية التي هي أمثلة من تلك المدلولات. فسواء تعلق الأمر بالطب أو بالفقه، فإن الحركية بين الدوال والمدلولات علّتها عدم التلاؤم بين النظرية دالاً ومدلولاً وبين ما حدث في الممارسة المرجع، كالتقضاء أو الإفتاء، أعني كل ما يطرأ من نوازل وحالات لا تتضمنها النظرية الفقهية أو لا تفسّرها، أو كالأعراض والعلل والأدوية، أعني كل ما يطرأ من حالات لا تتضمنها النظرية الطبية الحالية أو لا تفسّرها. وينتج من هذه العملية سحب النظرية على الأشياء وتنميط الأشياء لتصير نظرية. وإذا فالحركية بين الأسماء والمسميات أو الدوال والمدلولات، في مستوى النظرية، مضاحية لحركية في العمق بين المراجع كما هي في الممارسة (الفقهية أو الطبية في هذه الأمثلة)، في جعلها مع النظرية. والنتيجة هي تحويل الممارسة المرجع إلى ممارسة نظرية، بعد أن صيغت في المستوى الرمزي دالاً ومدلولاً، لكي تصبح قابلة للمعالجة من الضرب الثاني: «وأما دخول الأعيان الموجودة في هذه الأسماء والألفاظ، فهذا قد يكون ظاهراً، وقد يكون خفياً يحتاج إلى اجتهد. وهذا هو التأويل في لفظ الشارع الذي يتفاضل الفقهاء وغيرهم فيه. فإنهم قد اشتركوا في حفظ الألفاظ الشرعية بما فيها من الأسماء، أو حفظ كلام الفقهاء، أو النحاة، أو الأطباء وغيرهم، ثم يتفاضلون بأن يسبق أحدهم إلى أن يعرف أن هذا المعنى الموجود هو المراد، أو مراد هذا الاسم، كما يسبق الفقيه الفاضل إلى حادثة فيؤول عليها كلام الشارع أو كلام الفقهاء. وكذلك الطبيب يسبق إلى مرض لشخص معين فيؤول عليه كلام الأطباء. إذ الكتب والكلام المنقول عن الأنبياء والعلماء إنما هو مطلق بذكر الأشياء بصفات وعلاماتها، فلا بد أن يُعرف أن هذا المعنى هو ذلك. وإذا كان خفياً، فقد يسميه بعض الناس تحقيق المناط»^(٧١).

وقد يوحي النص بأنه لا يتضمن إلاّ الضرب الأول من عمليات التركيب أو التأويل، أعني النقلة من اسم إلى مسمى، لما يتسم به المثال الفقهي من ثبات للأسماء وحصر للاجتهد في سحبها على مسميات جديدة. لكن النص صريح في عدم حصر الأسماء في الأصول التي وضعها الشارع، بل أضاف إليه ما أضافه الفقهاء، ثم ضرب مثال الطب. فهل الطبيب يقتصر عمله على سحب الحاصل من الطب على الطارئ من الظواهرات التي هي موضوع بحثه؟ أم أن سحب النظرية على ما لا تنسحب عليه يُفدّ يتطلب الضرب الثاني من عمليات التأويل، أعني الذهاب من المسميات إلى الأسماء بمعنى توسيع النظرية، لا بتعميم أسمائها، بل بإضافة أسماء جديدة إليها؟ ولأ كانت النظرية جامدة فأصبحت من جنس الفقه الوضعي المنزّل وليس من جنس الفقه الوضعي الإنساني! وحتى الفقه المنزّل فإنه قد

(٧١) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٥٣.

احتاج إلى مصادر غير النص الثابت، في ما لا نص فيه. من هنا كان مصدر الإجماع. وإذا فالتأويل ضريران: إما تعميم للحاصل من النظرية على الطارئ من موضوعاتها إذا أمكن ذلك، أو - في حالة التعذر - إثراء النظرية بجديد يجعل ما طرأ من الأحداث في الموضوعات قابلاً للصياغة النظرية. وبذلك تنمو الأنساق النظرية وليس بالتعميم فقط. وهذا التأويل يعتمد على وسيلة القياس الهادف إلى تطبيق النظرية على جديد موضوعها أو إلى صياغة جديد الموضوع بالنظرية. وهذا العمل الرابط بين النظرية وموضوعها، إما بالتطبيق التقني للنظرية، أو بالصياغة النظرية للموضوع، هو الممارسة العلمية بما هي تجريب فعلي للأشياء ذهاباً إليها من الحاصل النظري، أو عودة منها إليه، وهو المصدر الحقيقي لكل معرفة علمية جديدة. ولا يكون للتحليل بضرته أدنى فاعلية، إذا لم يوفر له هذا العمل المادة التي سيحللها - لذلك قال ابن تيمية: «فعامة ما عند الفلاسفة، بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو من العلم عبادة ذلك الوجود، وهو ما يسمونه بالحدسيات. وعامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية كعلم الهيئة، فهو من هذا القسم من التجربات إن كان علماء»^(٧٢).

فإذا تم ذلك (سحب النظرية الحاصلة على ما جدد في ممارسة الموضوع، أو إثراء النظرية بالجديد إذا تعذر سحبها) ودون ذلك، فأصبح حاصلاً في النسق الرمزي، يأتي الدور الذي ننسبه إلى التحليل أو الترجمة بلغة ابن تيمية، تماماً كما يفعل الباحثون في الظواهر المرضية بالاستناد إلى الإحصائيات المستمدة من السجلات الطبية، وملفات المرضى من دون حاجة إلى ممارسة المرضى والظواهر المرضية، بل بالاكتماء بما هو مكتوب في السجلات والملفات^(٧٣). وهذا النوع الثاني من استعمال القياس هو الذي يكون إما صورياً خالصاً، أو مادياً، ويُعامل بوصفه صورياً خالصاً. ولنتشر ذلك. فالنقلة من اسم إلى اسم أو من دال إلى دال بمنعته، إذا لم نستند إلى قانون التبدلية: كل دال يمكن أن يكون بديلاً من كل دال، إذا كان مدلولهما واحداً. وبذلك نكون قد استمددنا الوسيط (الممكن من النقلة) من وحدة المدلول، إما بصورة موضوعية، أو في ذهن القائم بالنقلة من دال إلى دال. وهي آلية تفسر،

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٦.

(٧٣) دراسة انتشار المرض ومتغيراته بالانطلاق من الملفات والإحصائيات، أعني ما يسمى بعلم الإبيديميولوجي *Epidémiologie*، أو علم انتشار أحد الأمراض أو علم التوزيع الوبائي للمرض من خلال الملفات.

- فالأول يتعامل مع الأشياء (أعني يمارس المرض في المثال) ولكن بخلفية هي النظرية، بحيث إن التعامل في الممارسة ليس مع الأشياء بما هي هي، بل بما هي في الممارسة التي هي مادة للنظرية.
- والثاني يتعامل مع ملفات الأشياء أو ما آلت إليه في الرامز إليها، أعني المعطيات الرياضية القابلة للتحليل الرياضي إحصائياً أو علائقياً: كأن نكشف علاقة بين نوع من الأغذية أو من نغط العيش وضرب من ضروب الأمراض... إلخ. وهنا أيضاً ليست للممارسة غائية، بل إن هذا البعد الرمزي لا يكون مفهوماً لعدم الدرجة الأولى، وهو، من باب أولى، ليس في متناول من لم يمر حتماً بالدرجة الأولى من الممارسة العلمية.

في الوقت نفسه، النقلة المنطقية النظرية السليمة، والنتيجة المغالطية بقصد أو بغير قصد. أما النقلة من مسمى إلى مسمى، أو من مدلول إلى مدلول، فإنها ممتعة من دون وسيط يكون وحدة الاسم أو الدال، أو، على الأقل، التسليم بكونهما مدلولين «للدلول دال» واحد. وهو ما يفيد بأن هذه النقلة تقتضي التعامل مع المسميات وكأنها أسماء حتى نطيق عليها مبدأ التبدلية المشار إليها سابقاً: «القول في جواب ما هو؟ المطلوب تعريفه بالحد هو جواب لقول سائل قال «ما كذا؟ كما يقول «ما الخمر؟ أو ما الإنسان؟ أو ما الثلج؟ فهذا الاسم المستفهم عنه المذكور في السؤال، إما أن يكون السائل غير عالم بمسماه، • وإما أن يكون علماً بمسماه. • فالأول كالسائل عن اسم في غير لغته، أو عن اسم غريب في لغته، أو عن اسم معروف في لغته، لكن مقصوده تحديد مسماه [...] وهذا هو الترجمة [...]». والثاني أن يكون غير متصور للمعنى، كما أنه غير عالم بدلالة اللفظ عليه. وهذا يحتاج إلى شيئين: إلى ترجمة اللفظ وإلى تصور للمعنى، إلى حد الاسم و[حد] المسمى^(٧٤). وطبعاً فالخالة الموصوفة هنا هي حالة يكون فيها السائل دون الجيب علماً، أي إن الثاني الذي سيترجم الاسم أو المسمى للأول يقلص حصيلة عملية الترجمة ويعلمها لغيره. لكن الوضعية التي نهتم بها، ويتعلق بها البحث، رغم خصوصية المثال، هي ما يحصل للسائل، عندما يكون، هو نفسه، باحثاً عن الجواب الذي لا يملكه غيره. عندئذ يصبح سؤاله الأول، حول الدال؛ وسؤاله الثاني، حول المدلول. وقد نبحث عن الجواب إما في المستوى الرمزي فقط، فيكون العمل تحليلياً خالصاً، أو ترجمة خالصة تعوض فيها عبارة، أخرى، وقد يعتمد على التعيين، كما يقول ابن تيمية بالخروج من مستوى الرموز إلى الأمثلة المرجعية^(٧٥).

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٤٨ و ٥٥.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٥٥: «وبالجملة لكل ما لا يعرفه الشخص من الأعيان والأفعال والصور إذا سمع اسمه، إما في كلام الشارع، أو كلام العلماء، أو كلام بعض الناس، فإنه إذا كان ذلك المعنى هو لم يتصوره، ولا له في لغته لفظ قط، فهنا لا يمكن تعريفه إياه بمجرد ترجمة اللفظ، بل الطريق في تعريفه إياه إما التعيين (أ) أو الوصف (ب). ويؤيد أن (أ) التعيين خارج عن اهتمامنا هنا، لأنه يعود بنا إلى المستوى السابق، أعني حين تكون الحركة من الاسم إلى المسمى بالرجوع إلى أحد أعيان مرجعه. فأو الوصف (ب) وهذا هو الذي يعنينا، لأن الوصف سيكون مسمى جديد [إذ إن الحد اسم لمسمى عند ابن تيمية]: وإذا فهذا النوع الثاني ترجمة لمسمى بمسمى، وكلاهما يعتمد على الوصف، أي على الحد باللوازم التي اختيرت كعلامات مميزة للمحدود. ويجب هنا ألا نفتر بالأمثلة المضروبة لتوضيح مفهوم الترجمة. فهذه الأمثلة تقيس ما يحدث في العلم عما يحدث في اللغة الطبيعية. لكن القياس يبقى دائماً على الفارق: ذلك أن الاسم هنا هو الحد والمسمى، هو المحدود والمحدد ليس العز، بل هو المعنى الذي يكون العز أحد تعيناته في الخارج، أو بصورة أدق أحد الموجودات التي يكون والمحدوده كمفهوم مجموعة العلامات أو اللوازم المميزة له من غيره، ومن ثم الممكنة من أن يكون هو أحد تأويلاتها الممكنة. لذلك ميز ابن تيمية بين إجابة السائل عن المسمى إما بالتعيين وهو الجواب الذي يحدد المدلول بأحد تعيناته (إذ إن الجواب بالإشارة إلى الخمر غير ممكنة، فكل خمر يشار إليها هي خمر معينة وليست الخمر، أو بالوصف وهو الجواب الذي يحدد المدلول بمدلول مرادف يفهمه السائل. والواقع أن الجواب بالتعيين من نفس الجنس، لأن الذي يفهمه من الإشارة إلى الخمر المعينة، مدلول الخمر كأنه قد استمد أوصاف الخمرية من هذا المثال، وهو معنى الاستدلال التمثيلي الذي يعتبره ابن تيمية إدراكاً للعين وللصفات العامة المختارة للدلالة عليه=

وهكذا إذا تكون الترجمة، أو التحليل بمعنى تحصيل الحاصل، نُقِلَ من اسم إلى اسم أو من مسمى إلى مسمى، بتوسط المسمى في الحالة الأولى، وبتوسط الاسم في الحالة الثانية، شرط التوحيد بينهما. والأول تحليل صوري خالص، لأنه حساب أدلة؛ والثاني مادي معتبر صورياً، لأنه حساب مدلولات غُمِلَت معاملة أدلتها. ولما كان مثل هذا العمل مجرد أداة، فإنه يكون، في الحالة الأولى، ذا وظيفة منطقية خالصة تستهدف تنظيم الأدلة بحسب ما بينها من علاقات. لكن هذه الوظيفة الصورية الخالصة أو حساب الأدلة مفيد جداً في علم الموجودات، لأننا نُعامل المدلولات معاملة أدلتها، خصوصاً إذا كانت الأدلة غير عفوية، بل وُضعت وضماً من قِبَل المختصين لتكون دالة دلالة دقيقة ومحددة على مدلولاتها العلمية. إلا أن نفي الواقعية يقتضي، دائماً، عدم الاطمئنان إلى حساب الأدلة، والرجوع إلى حساب المدلولات، من خلال علاقتها بالممارسة المرجع، وإلا صارت جميع العلوم صورية خالصة، فلا يبقى فرق، مثلاً، بين علم الطبيعة والرياضيات الخالصة. وطبعاً فهذا حُلْم جميع الفلاسفة والعلماء، لكنه حلم فقط (أعني أن يكون علم الطبيعة رياضيات خالصة).

أما النقلة من مسمى إلى مسمى فإن وظيفتها العلمية المباشرة أهم. فهي تنظيم صوري لمادة معينة أو لممارسة، علمية معينة، من جنس الفيزياء الرياضية بشرط بقائها، مثل الحساب السابق، حساباً للمدلولات الخاضعة للمحاكمة التجريبية، وإلا تحول العلم إلى رواية لا يضبطها ضابط، عدا ضابط الممكن والقابلية للتصديق، وهما أمران كانا العلة في نقد ابن تيمية للفلاسفة: عدم تمييزهم بين الحاصل والممكن، أو بين الممكن الخارجي والممكن الذهني، واكتفاؤهم «بالقابلية للتصديق» المستمدة من السلامة الصورية للاستدلال^(٧٦).

سابعاً: نظرية العلم الاسمية: مكوناتها الأساسية

وهكذا إذا يمكن القول بأن الاستعاضة من الحدّ المعبر عبارة للماهية بالحد المعبر مجرد اسم، والاستعاضة من القياس المعبر عبارة للبرهان بالقياس المعبر مجرد تحليل للزوم، يضعاننا أمام نظرية جديدة للعلم، حاولنا وصفها. ويمكن الآن تلخيصها في النتائج التالية، وذلك قبل تحديد الدور الذي أداه ابن خلدون في تناولها التاريخي، بعد أن صارت ظاهرة اجتماعية تاريخية قابلة لمثل هذا العلاج.

=وعلى ما يماثل في المجموعة للميزة تلك اللوازم التي اختيرت مضموناً للحد. وإذا فُتِحَ بالتبديلة ينطبق هنا كذلك. وقد عرف النحاة والمتكلمون هذا القانون بالمساواة في الصادقية: كل تعريف يكون لمفهومه نفس الماصدق يقبل تعريفاً آخر له نفس الماصدق بديلاً منه. انظر: ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ٢٣: «علم المنطق».

(٧٦) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٣١٨.

فإذا جعلنا العلم مجرد مُواضعة للتسمية، ومجرد تحليل منطقي للاستدلال المساعد عليها، وذلك في الاتجاهين، إما من مستوى الروامز إلى الرموزات أو من مستوى الرموزات إلى الروامز ضمن ممارسة اجتماعية موضوعها العلاقات الاجتماعية (الفقه مثلاً)، أو العلاقات بين الظواهر الطبيعية (الطب مثلاً)، فإن الفعالية العلمية تصبح مؤلفة من ضريّن من النشاط الفكري الجماعي: فعالية العلم المعالج للرموز لذاتها، بصرف النظر عن مسألة الانطباق مع رموزات بعينها؛ وفعالية العلم المعالج لشروط تحقيق المطابقة، إما بإجراء التعديلات اللازمة على الرموز، أو التعديلات اللازمة على المجال الرموز إليه بها. والعملية الأولى تُدخل الحركية على النسق النظري، والثانية تُدخلها على النسق التقني، والتلازم الساعي إلى الملاءمة بين النسقين هو العلم التجريبي أو الرياضيات المطبقة، في حين أن الأول هو العلم الصوري أو الرياضيات الخالصة.

ولكل من المستويين درجتان. فالمرحلة الأولى، أو مستوى التحليل وتحصيل الحاصل ضمن النسق الرمزي، يكون إما بين المواضعات الرمزية الدالة بصرف النظر عن مضمونها، أو بين المواضعات المدلولة بصرف النظر عن مرجعها، بحيث يقع التعامل معها وكأنها رموزات تامة المطابقة مع رومازها. أما المستوى الثاني، أو مستوى التركيب وإضافة مضمون جديد للحاصل من العلم، فيكون بالمراوحة بين النسق الرمزي، ونسق الممارسة التي تتعلق بها ذلك النسق الرمزي ذهاباً وإياباً، بهدف الملاءمة بين نسق الروامز ونسق الرموزات، للسيطرة على ما تحدّثه الممارسة من عدم تلاؤم بينهما، بحكم ما يطرأ من ظواهر شاذة بالإضافة إلى القواعد النظرية المتقدمة، مما يستوجب إما تغيير النظرية (الأسماء والمسميات بلغة ابن تيمية)، أو تغيير الممارسة بتحسين وسائل الإدراك المعتمدة، وتلطيف المعطيات التجريبية لتلطيفاً يجعل بينها الرياضية بارزة، فتقبل الصياغة التي تجعلها قابلة للحساب^(٧٧).

وإذا فالوجه التحليلي من العلم ينقسم إلى تحليل خالص يكتفي فيه العالم بتطبيق مبدأ عدم التناقض بين الأسماء الموضوعية (أي الرموز العلمية)، وإلى تحليل مطبق يُعامل فيه العالم المسميات معاملة أسمائها، فيعتبرها مطابقة لحدودها، ويتصور أن ما يجري في أسمائها له ما يوازيه في مسمياتها، ومن ثم في الأعيان التي تمثل لتلك المسميات أو المدلولات. فعندما نعالج معادلة كيميائية، معالجةً صورية خالصة، نعامل مضمونها معاملة شكلها، فلا نعتبره إلاً مطابقاً لها، ونتنظر أن نجد في العملية التفاعلية الكيميائية ما ينظر ما وجدناه في العملية التحليلية لمعادلتها. لكن ذلك مشروط بما تقدم، أعني بكون تلك المعادلات قد وُضعت بالاستناد إلى الممارسة التجريبية للتفاعلات الكيميائية؛ وهي عندما تتخلص من الممارسة «لتحلّق بجناحيها بعيداً عنها»، فإنما هي تفعل ذلك بشرط التجربة الممكنة، خصوصاً إذا أدى

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٩٦.

هذا «التخلص» إلى ما يتجاوز ما تم التحقق منه سابقاً. ولعل مثل «هذا التخلص» هو من وسائل الاكتشاف الرئيسية في العلم، وهو يزداد فاعلية كلما تقدم بالعلم طول العهد، وتراكمت المطابقات فيه بين رموزه ورموزاته إلى أن يكاد هذا العلم أن يصبح من جنس الفيزياء الرياضية الخالصة، حيث تكفي معالجة المعادلات، لتوقع ما سيطرأ في ما هي معادلات له.

ويغيد ذلك أن فرعي التحليل يقتضيان، قبلهما، فرعي التركيب. والأول منهما يستهدف «التعليم أو التوسيم أو التسمية العلمية» لمكونات الظاهرة التي نريد معالجتها بالآلة التحليلية، نزولاً من نسق النظريات الحاصل إلى الظواهر التي ما تزال خارجة عنه لصياغتها به أو لتسميتها إن صح التعبير بلغة ابن تيمية؛ والثاني يستهدف الغاية نفسها ولكن بالصعود من نسق المعطيات الجديدة إلى النظرية لتطورها، حتى تتلاءم مع الشذوذ الذي لم يعد بالإمكان احتواؤه بالنظرية الحاصلة. الأول ينطلق من منظومة الأسماء إلى منظومة المسميات، بتأثير من منظومة المراجع في الممارسة، وهو إذا عملية تعميم للنظرية بهدف استيعاب الظاهرة فيها: إنها، بلغة فقهية، عملية اجتهد وتأويل لسحب الحكم على الوقائع الجديدة. والثاني ينطلق من منظومة المسميات إلى منظومة الأسماء، بتأثير من منظومة المراجع في الممارسة، وهو إذا عملية تسمية جديدة، أو وضع جديد لنظريات غير متوافرة في الحاصل من النظرية المنطقية، إلى تلك اللحظة، في تلك الممارسة.

ويُرى أن كلتا العمليتين تقتضيان الربط بين سلسلتين من الظواهر كلتاها مضاعفة: سلسلة الرموز بدالها ومدلولها، وسلسلة «الممارسة - المرجع» بدالها ومدلولها (وهـ الممارسة - المرجع) لها دال ومدلول: لأننا نفترضها من جنس سلسلة الرموز، ونصورها غير معلومة بعد؛ ولكنها، عند علمنا إياها، تكون، قدر المستطاع، مطابقةً لسلسلة الدال والمدلول في المستوى الرمزي^(٧٨). والغريب أن الممارسة - المرجع يمكن أن تكون هي بدورها معطى رمزياً، كما هو الشأن، مثلاً، في علاقة علم اللسان باللسان. ولكن، حتى في هذه الحالة، فإن الرمز الموضوع يُعامل معاملة أي ظاهرة طبيعية أخرى، هي موضوع لممارسة صارت موضوعاً لعلم. وإذا فالعلوم الوحيد ليس هو الأشياء بل، ممارساتنا إياها، أو ما يتبدى منها خلال هذه الممارسات، وذلك هو معنى التجربة التي موضوعها عادات الأشياء، بلغة ابن

(٧٨) ولو لم يكن الأمر كذلك لأصبح علم الأشياء ظاهرة تحكّمية بإطلاق. وشتان بين نفي الواقعية، أعني التسليم بأن علمنا هو طبائع الأشياء، وبين القبول بأن الأشياء قوانين هي غاية علمنا، ولا شيء يثبت أن علمنا، في أي لحظة من لحظات تاريخه، قد بلغ تلك الغاية. التسليم الفرضي بأن للظواهر قوانين هي منها أمثلة (وهو معنى كونها دالاً لقوانينها كمفولات) هو الشرط الضروري لغامرة البحث العلمي: ما نضعه من أسماء ومسميات أي من دوال ومدلولات علمية نعتبره محاولات غائبة التي لا يمكن البلوغ إليها، أو التي يكون البلوغ إليها بعد مسار لا نهاية له، هي المطابقة مع هذه الدوال (ما يظهر من الطبيعة) والمدلولات (القوانين) المرجعية.

تيحية.

وإذا كانت معايير التحليل بمستوياته وقواعده هي قوانين المنطق الصوري أو التحليل الرياضي، فإن معايير التركيب بمستوياته هي قوانين المنطق المادي أو التطبيق الرياضي: إنها قواعد التجريب التي تستهدف إيجاد المشاكلة بين المظاهر الموضوع (للعلم) والمظاهر الشكل أو الرموز (للعلم). ويُنْصَحُ أن التحليل والتركيب، بهذا المعنى، يمكن أن يتعلقا بالوسائل المركبات. إذ قد رأينا أن ابن تيمية يرى أن التصور يمكن أن يُعَدَّ تصديقاً، وأن التصديق يمكن أن يُعَدَّ تصوراً، وأن البسائط إذاً هي ما شُئِمَ على أنه عنصر بسيط في النسق، وليس ما هو بسيط في ذاته. وهو ما يضاعف كل المستويات التي سبق فحللناها، إذ كل منها يمكن أن يكون من البسائط أو من المركبات^(٧٩).

إن هذا التصور الفقهي للعلم لا يمكن أن يكون موجوداً في الفلسفة الواقعية، وذلك لأن الحد ليس اسماً، ولا يتألف من مجرد لوازم، بل هو ماهية ويتألف من الذاتيات المقومة، فكيف يمكن عندئذ تصوره قابلاً للتغير؟ كما أن القياس ليس شكلاً ولا يتألف من مجرد إضافات رمزية، بل هو برهان ويتألف من الأعراض الذاتية المستندة إلى الذاتيات المقومة؛ فكيف يمكن عندئذ أن نتصور غيره بديلاً منه ممكناً؟ وحتى إذا سلّم الواقعي بالمواضعة، فهي عنده مقصورة على الحكاية اللغوية للماهيات والبراهين (تغير اللغات بحسب الأقوام)، ولا يمكن أن تتعلق بالماهيات والبراهين نفسها، وإلا صار العلم والعقل أمراً وضعياً. وهو ما لا يمكن أن يقبل به الواقعي^(٨٠).

(٧٩) وذلك بالصورة التالية:

١ - مستوى البسائط الخمسة، بما هي بسائط (وهو الموجود في الجدول).
٢ - مستوى البسائط الخمسة، بما هي قد صارت تصديقات عندما يضاف إليها الجديد، بحكم التركيب، أعني الأحكام التركيبية التي هي بالطبع بعدية، كأن نكتشف خاصية جديدة لنوع من المظاهر فتضاف إلى تعريفها.

٣ - مستوى المركبات بما هي مركبات (وهو الموجود في الجدول).
٤ - مستوى المركبات الخمسة، بما هي قد صارت تصورات بعد ما تم التبدل عليها فيقع التعامل معها كال تعامل مع البسائط وتوضع مبادئ.

ولكن عندئذ أليس (٢) هو (٤) ولكن قبل إثباته وبعده؟ أليس هو بالضبط بداية عملية الذهاب من الرموز إلى الرموزات (الفرض) وغايتها (القانون)؟ لذلك فإن هذه المضاعفة ليست في الحقيقة إلا المراجعة بين مستوى الروايز ومستوى الرموزات، بما هي مرحلتا المنهج التجريبي الذي يستهدف المشاكلة بين نسق النظرية ونسق الملاحظة المنظر لها.

(٨٠) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تهافت التهافت، تحقيق الأب مورييس بويج، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦)، ص ٥٣١ وما بعدها وخاصة ص ٥٤١ - ٥٤٢؛ وكذلك العقل ليس بجائز (أي يمكن أن يكون على غير ما هو عليه) فيمكن أن يُخلق على صفات مختلفة، كما توهم ابن حزم!

وهكذا فإن الاسمية النظرية تتضمن الفصل الصارم بين المنطقي والوجودي، والتحديد الجديد لطبيعة الوصل بينهما، وصلاً ناقلاً من الأول إلى الثاني، ومن الثاني إلى الأول، بوصفه فعالية العلم الذي يستند إلى عملية تعديل لامتناهية للملاءمة بين المنطقي - بما هو ما لنا من خبرة عن مواضعنا الرمزية - والوجودي - بما هو ما لنا من خبرة عن سلوك الظواهر الطبيعية - من دون زعم المطابقة بين خبرتنا وطبائع الموجودات التي هي عَيْنُ وجوداتها، وليست ما لنا من خبرة عنها أو ما اخترناه مما بدا لنا منها علامات لتسميتها وتمييزها بعضها من بعض. وبذلك تنتهي الاسمية النظرية إلى النتائج الخمس التالية:

١ - علم المعلوم (الاسم) ومعلوم العلم (المسمى) كلاهما من وضع «جماعة العلماء»، ضمن ممارستهم ضرباً معيناً من الموجودات، وهي تعبير عن تجاربهم حول عوائد هذه الموجودات، وليست طبائع لها.

٢ - جميع العلوم المتعلقة بموجودات خارجية أي التي «مارستها الموضوع» ليست العلم نفسه، بل ضرب معين من الموجودات الموضوع، خالية من الكلي، وهي تستند إلى العموم المتخذ والمتغير دائماً، بحكم حركة الممارسة لضرب الموجودات التي هي موضوع لها.

٣ - كل كلي ليس وجودياً، بل هو فرضي ذهني، ويحتاج دائماً إلى إثبات انطباقه على الموجودات الخارجية. ولما كانت المعلومات لامتناهية، فإن الكلي فيها ممتنع إلا فرضياً، أو في الغاية، أعني عند البلوغ إلى نهاية المسعى اللامتناهي للعلم، وهو ممتنع عن الإنسان، ولا يمكن التسليم به إلا للرب.

٤ - وإذا فالوالمواضع العلمية ليست إلا نسقاً أو منظومة من الأسماء والأقيسة التي تتألف منها مدونة علمية معينة كنسق من المصطلحات لإفادة نسق من الممارسات التي هي مجال للتجريب وللتحديد المتدرج لعادات الموجودات التي يتعلق بها البحث. وهو إذاً نسق منفتح بانفتاح الممارسة الموضوع ومتبادل التقدم والتأخر معها: فقد يسبقها فرضياً فتلحق به تطبيقياً، وقد تسبقه تقنياً فيلحق بها نظرياً.

٥ - لذلك كانت الأنساق العلمية متعددة بالطبع: إذ هي وليدة صراع نظري ضمن جماعة العلماء المنتسبين إلى تلك الممارسة في اجتهاداتهم وتأويلاتهم لتحقيق التشاكل بين نسق الرموز ونسق الممارسة. وإذا فالعلم ظاهرة اجتماعية بالطبع (أما المعرفة فظاهرة نفسية عضوية) وفي إطارها تتحدد التصورات التي تصبح، بفضل النسيان، تصورات كلية تُطوّر طبائع للأشياء عند الواقعيين، وهي مجرد تعامل معها عند الاسمين. والغريب أن الطبيعة المعيارية اللاواعية للعلم الواقعي تنقلب إلى جمود ميتافيزيقي يجعل المنظومة الفلسفية السائدة طبائع نهائية للوجود، في حين أن الطبيعة المعيارية الواعية للعلم الاسمي (فعل التسمية الإنساني) تنقلب إلى حركية فعلية للسيطرة على الطبيعة، بفضل السعي الدائب للمشكلة

بين الممارسة الرمزية والممارسة التي هي موضوع لها. فكيف يمكن فهم ذلك اجتماعياً؟^(٨١).

ثامناً: الآليات الاجتماعية المفسرة للعلم بمعناه الاسمي

إذا كان النشاط العلمي فعالية منتجة، بالوضع، للأنساق الرمزية ضمن ممارسة تقنية للتجارب التي للإنسان حول عادات الأشياء الاجتماعية أو الطبيعية (الفقه والطب مثلاً)، فإن حصيلة الفعالية والممارسة ستكون تاريخية بالضرورة، مثل شروطها التكوينية. وبذلك نتقل من دراسة الملكات النفسية والآليات الميتافسفية للمعرفة (نظرية النفس والعقول عند الفلاسفة) إلى دراسة الفعاليات الرمزية والآليات الاجتماعية للعلم من خلال الصناعات الموضوع (الممارسات الاجتماعية للمجتمع والطبيعة) والصناعات الشكل (التعليم المضاعف للممارسات نفسها ومحاولات التنظير لها). لكن هذه النقلة تبقى، مع ذلك، على البعد المنطقي من المعرفة، وإن بمعنى مخالف للمعنى الذي كان له في الفلسفة الواقعية؛ إذ يصبح المنطق علماً صورياً خالصاً، لا علاقة له بالوجود كموضوع له: «ولا يبقى إلا القياس الصوري، ومن التعريفات المساوي في الصادقية على أجزاء المحمول لا يكون أعم منها فيدخل غيرها، ولا أخص فيخرج بعضها»^(٨٢).

وقد ركز ابن تيمية على دراسة الآليات المنطقية سلباً (المنطق الواقعي) وإيجاباً (المنطق الاسمي)، فحُدّد نظرية جديدة في العلم تركز على الفصل بين المنطق الصوري أو التحليل الرياضي لحساب الرمز، والمنطق المادي أو التطبيق الرياضي لصياغة التجارب بواسطة تلك الرمز، معالجاً خصوصاً هذا الوجه الثاني، ومحددأ بعديه الصاعد من الممارسة إلى صياغتها، والنازل من الصياغة إلى الممارسة، وجاعلاً من العلم ضرباً من «فقه القضاء»، حيث تكون النظرية في جلد متّصل مع الممارسة التي يُنظَر لها، كون ما يتوصل إليه ليس طبائع الأشياء، بل مواضع اسمية لقول ما لنا من تجربة عن عاداتها.

(٨١) وفعلأً، فإن العلم الواقعي ليس خاضعاً لسلوك الظاهرات التي يعلمها بل هو مشروع لها تشريعاً غير شاعر بنفسه. فإذا كانت الحدود شُزراً للماهيات التي هي معقول الصور الجوهرية، فإن ظنون بعض الفلاسفة الموضوعة في الحدود تصبح هي الماهيات وتقدّم على أنها طبائع للأشياء التي تقاس عليها علوم الآخرين والأشياء كذلك؛ لذلك كان العلم الواقعي أكسيولوجياً بالطبع، حتى في مجال النظر: إنه إنشائي وليس خبرياً. وهو ليس إنشائياً بمعنى كونه وضعاً لنسق القضايا واللبسائط (الحدود العلمية)، فهذا هو الإنشاء بالمفهوم الاسمي، بل هو إنشائي بمعنى الإنشاء المعياري الذي يجعل من علمه طبائع للأشياء، فيصبح العلم ثابتاً وليس خاضعاً للمراجعة الذاتية بحكم الملازمة بين المنشآت للوضعية العلمية والتجارب عن عادات الأشياء. الإنشاء الواقعي يدّعي أن علمه هو الطبائع الواجبة للأشياء، فيتحول إلى تشريع وإرادة قوة عقديّة لا علمية، لأن هذه التصورات لا فاعلية تقنية لها، ما دامت مستمدة من تجريدات غير ذرية مصدرها الإدراك الغفري أو المخلرب لغوياً لا غير: إنها من جنس المعتقدات الكوسموجونية، وليس من جنس الذرائع والأدوات العلمية.

(٨٢) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ٢٣: «علم المنطق»، ص ٩١٥.

أما البعد الثاني، أعني الآليات الاجتماعية لإنتاج العلم مادةً وشكلاً، فذلك ما ننسبه إلى ابن خلدون، ملاحظين قبل ذلك أن بدلاً من هذه الآليات أيضاً كان موجوداً في نظرية العمل الفلسفية الواقعية: أعني نظرية التعليم والتربية والصناعات، من حيث واجبتها لا من حيث دورها أو واقعها في إنتاج العلم^(٨٣)، ومن حيث وظيفتها العقدية السياسية لا العلمية التقنية، بما هي أدوات السيادة على الطبيعة كما سيفعل ابن خلدون^(٨٤)، ولا أخيراً من حيث آلياتها الاجتماعية وارتباط أشكاليها بأشكال المرحلة التي بلغ إليها المجتمع^(٨٥).

ولما كان هذا العمل متمماً لعمل ابن تيمية بل ونتائجاً منه، إذ من دون النظرية الاسمية، ما كان لعلوم العمل أن تُصبح على ما أصبحت عليه عند ابن خلدون، فإن دراسته واجبة في هذا الفصل، ولكن بصورة سريعة، لأن ذلك يخرجنا عن مجال البحث الفلسفي، إلى مجال البحث العلمي في الإنسانيات. ويتألف هذا الوجه الفلسفي كذلك، تبعاً للدراسة التي خصصناها لابن تيمية في هذا الفصل، من مسألتين:

١ - مسألة الآليات الاجتماعية المنتجة مادة العلم أو مضمونه.

٢ - مسألة الآليات الاجتماعية المنتجة صورة العلم أو شكله.

وبيّن أن المسألة الأولى مُناظرة لمسألة طبيعة المعلوم من وجهة نظر الاسمية، والثانية مناظرة لمسألة طبيعة العلم من وجهة النظر نفسها. فالمعلوم هو المضمون العلمي الذي تنتجه الممارسات الاجتماعية ذات الموضوع الاجتماعي (كالفقه، واللغة، والتجارة وأي صناعة موضوعها غير طبيعي)، أو ذات الموضوع الطبيعى (جميع الصناعات وأرقاها العلوم التي تمارس ظاهرة طبيعية ما، كالفلك والطب وعلوم الأرض والصناعات المعدنية لمعرفة خصائص المواد والكيمياء وأي صناعة موضوعها ليس إنسانياً)، وليس الأشياء ذاتها من حيث طبائعها

(٨٣) إذ إن الفلاسفة (أفلاطون، جمهورية أفلاطون، المقاتان VI و VII) وأرسطو (السياسة، المقالة ٧، «الدولة المثالية») يثبتون أن للتربية والصناعات دوراً في مدنية الإنسان. لكن هذه المدنية لا تتعلق إلا بالبعد الذاتي للشخص، أي أن الشخص يُرفع إلى المدنية بالتربية دون أن يعني ذلك أن ما يرى عليه هو بدوره وليد المؤسسة الاجتماعية، بل هو حقائق مطلقة يلمها الفيلسوف ويعلمها للتعلم: أي أن العلوم، الحقائق العلمية، ليست وضعية، بل هي - عندما تكون علماً بحق - طبائع الأشياء نفسها: العملي والنظري، كلاهما مطبوع لا موضوع. (٨٤) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ١١: «في أن عالم الحوادث القليلة إنما يتم بالفكر». ص ٨٣٩ - ٨٤٠ خصوصاً: «واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه، فكان كله في طاعته وتسخره وهذا معنى الاختلاف المشار إليه في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾. [القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٣٠]. فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته». (٨٥) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٣: «في أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة»، ص ٧٧٧ - ٧٧٩.

التي قد تكون لها خارج هذه الممارسات. والعلم هو الشكل الرمزي المنظم تنظيمًا نظريًا لما يأتيه من مضامين تمّ التوصل إليها في البعد السابق، أو لما يستنتجه قرّضاً من المعالجة المنطقية للشكل الرمزي المنظم. وهذا العلم بمصدره (تنظيم المضامين الواردة من الممارسات واستنتاجها القرصي من المعالجة المنطقية للنسق الرمزي المنظم لما حصل من المضامين) مادة لصناعة اجتماعية من درجة ثانية هي صناعة التعليم والتربية.

وهكذا تتحدد المسألتان فتصبحان:

١ - آليات إنتاج المضمون العلمي المباشرة وغير المباشرة: أي مؤسسات البحث ومؤسسات الممارسات الاجتماعية ذات الموضوع الاجتماعي وذات الموضوع الطبيعي في وظائفها التي لها بالقصد الأول، وليس في وظيفتها التعليمية غير المقصودة^(٨٦).

٢ - آليات توزيع المضمون العلمي المباشرة وغير المباشرة: أي مؤسسات التعليم كجهاز مستقل، والتعليم الحاصل في إطار آليات إنتاج المضمون العلمي المباشرة وغير المباشرة، وذلك لأن استهلاك المضمون العلمي يقع خلال إنتاجه وخلال توزيعه، ولا يمثل عنصراً ممتازاً له مؤسسات تخصه^(٨٧).

لذلك فإن مضمون البابين الخامس والسادس من المقدمة يحتوي على بُعدي المسألتين: فالخامس، المتعلق بالحضارة المادية، أو بالعمل الإنتاجي، أو بالصناعات المعاشية، يتضمن بُعد إنتاج مضمون العلم، وبُعد التوزيع لتعليم ممارسيه؛ والباب السادس يتضمن بُعد توزيع مضمون العلم، وبُعد الإنتاج، إذ إن العلوم ممارسات اجتماعية لذاتها، ثم بما هي مادة تعليم. وهذا الازدواج حاصل فعلاً: لأن علماء أي علم ليسوا جميعاً مدرسين إياه، بل المدرسون منهم قلة، إلا إذا اعتبرنا مجرد نشر العلم تدريساً. وستتعلق ملاحظتنا السريعة حول وجهتي المسألة هذين بمضمون هذين البابين: الباب الخامس: «في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع»، وخصوصاً فصوله الأربعة الأخيرة. ثم الباب السادس: «في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه»، وخصوصاً فصوله الأربعة الأولى.

(٨٦) مؤسسات البحث هي في الواقع مؤسسات وسيطة بين مؤسسات إنتاج المضمون العلمي خلال ممارسات ليس هدفها هذا الإنتاج، ومؤسسات توزيع المضمون العلمي. وهذه الوساطة أدت إلى انفصال جعل المؤسسات الإنتاجية، بعد أن أدركت وظيفة البحث العلمي في وظائفها الاقتصادية تتجهز بمعايير بحثية تابعة لها، وجعل المؤسسات التوزيعية، بعد أن أدركت وظيفة الممارسة التقنية في وظائفها التعليمية، تتجهز بمخاطر صناعية. فتم الربط بين المجالين: الجامعات لها مخابرها الصناعية؛ والمؤسسات الاقتصادية لها معاهد بحث.

(٨٧) استهلاك المضمون العلمي يقع إما خلال التكوين الخالص قبل الشروع في العمل أو خلال مباشرة العمل: وقد وقع الجمع بين الأمرين فلم يبق التكوين خارج العمل ولا العمل خارج التكوين، بل صار الإنسان يعمل منذ الصبا ويتعلم إلى الإحالة على المعاش، بل وإلى اللحد.

وقبل ذلك، فلنلاحظ أن الوجه المنطقي ببعديه الصوري والمادي العام والمطبّق على الإنسانيات يتنسب إلى الفصل السادس، أعني الفصل المخصص للمرحلة الموجبة من الاسمية العملية عند ابن خلدون. وإذا فتحنا مقتصرين هنا على إبراز طريقتي هذا المجال الجديد في المسألة العملية: مسألة إنتاج مضمون العلم النظري - وليس فقط العملي - وشكله وتوزيعهما في المجتمع بما هما موضوع تاريخي، وليس بما هما موضوع ميتافيزيقي يتعلق بآليات العقول المفسرة للمعرفة. وما كان ذلك ليطرأ لو بقيت نظرية المعرفة والعلم واقعيتين، وذلك لأن الآليات الميتافيزيقية (نظرية العقول) التي كان الفلاسفة يفسرون بها المعرفة والعلم كانت تمنع بالبديل الوهمي من هذا الطارئ، من الطريقتين: فالوسيط الميتافيزيقي بين النفسي المنطقي واللغوي المنطقي، ثم بين المنطقي الوجودي والوجودي المادي، ثم بين الوساطين (جدول العقل النظري) يُغني عن الوسيط الاجتماعي بين الأولين، وعن الوسيط الاجتماعي بين الثانيين (ولا وجود لوسيط اجتماعي بين الوساطين، لأن الحلقة الواقعية الرابطة بينهما هي ما ينفيه يتم الانتقال من الواقعية إلى الاسمية)^(٨٨).

فإذا تمّ إدراك الوسيط بين «النفسي - المنطقي» و«اللغوي - المنطقي» (مؤسسة التعليم والترتبة)، والوسيط بين «المنطقي - الوجودي» و«الوجودي - المادي» (مؤسسة الإنتاج والبحث) وكلاهما مؤسستان اجتماعيتان، انتهت كل إمكانية للميتافيزيقا الواقعية: مؤسسة التعليم والترتبة، ومؤسسة الإنتاج أو التقنية والبحث، تلكما هما الوسيط في عملية المعرفة

(٨٨) والغريب أن الفلسفة الكانطية قد أبقت على هذه الوساطة الميتافيزيقية وإن كانت قد أنستها: فالذات المتعالية والآليات الذاتية في الفينومينولوجيا المتعالية كلها وسائط لتفسير المعرفة تفسيراً وهمياً في غياب التفسير الفعلي لها بآليات اجتماعية تاريخية. ولعل ذلك هو الأمر الذي أدرّكه الأفلاطونية المحدثة الجرمانية (هيجل) ومن بعده، وماركس ومن بعده) إدراكاً اعتبره هابرماس وضع حدّ للفلسف نفسه، كون مجال بحثها صار غريباً عنها في اللحظة نفسها التي ظنت أنها قد جعلته معلوماً علماً مطلقاً فيها (العلم المطلق والمادية الجدلية بوصفهما قد أخرجوا من الفلسفة مركزها فأنهاها من الداخل). ويمكن أن نقول إن محاولة أرنست كاسرر، بخصوص المستوى الرمزي من الفعالية العلمية:

Ernest Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques* (Paris: Minuit, 1972), tome 3, 3ème partie, pp. 313-394.

ومحاولة ميشال فوكو بخصوص مستوييها الرمزي والممارسي، من أفضل المحاولات المبررة لهذه النهاية المؤلمة للفلسفة الواقعية، بفضل طريقتي هذا المجال الجديد الذي تأخرت الفلسفة في إدراكه أو تكصت عنه بمودتها إلى البديل الوهمي منه في الذاتيات المتعالية. انظر:

Michel Foucault, *Les Mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines*, bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1966), chap. 3, pp. 229-261.

ولست أدري ما الذي يمكن أن نحتاج إليه من آليات لتفسير المعرفة العلمية عند الآليات العضوية النفسية، والآليات الرمزية الاجتماعية: فهل يقتضي التفلسف، ضرورة، وضع أسس ميتافيزيقية لإخراج المعرفة العلمية من التاريخية تأسيساً للمتعالي فلا تكون إلا ديناً متخفياً؟

العلمية بمعناها الاسمي، أي بما هي وضع واختراع للمعلوم وللعلم في الوقت نفسه، ضمن الممارسات الاجتماعية المضمونة والشكلية التي وصفنا.

ولعل من أبرز العلامات على النظرة التاريخية للعلم أمرين اثنين طبعاً المقدمة ويحتاجان إلى التنويه:

١ - الأمر الأول هو وجود مسألة المعرفة والبعد الرمزي من الوجود الاجتماعي في أول أبواب المقدمة وفي آخرها. وهي، في الباب الأول (المقدمة السادسة والأخيرة منه)، تتعلق بما يمكن أن نطلق عليه اسم المعرفة الفطرية أو العفوية التي هي أحد شروط الوجود الاجتماعي، لذلك كانت ضمن الشروط المادية والمناخية الطبيعية^(٨٩). أما في الباب السادس، فهي مشروطة بجميع ما تحقق في الأبواب الخمسة الأولى، أعني العمران البشري على الجملة والعمران البدوي أو الشكل البدائي من العمران، ثم الوسيط الناقل إلى الشكل الحضري منه، أعني الدولة، ثم العمران الحضري، وأخيراً الحضارة المادية وكسب المعاش، وضمنها يتنزل مضمون الباب السادس^(٩٠).

(٨٩) الملاحظ أن الباب الأول من المقدمة يحمل العنوان الغامض التالي: «في العمران البشري على الجملة وفيه مقدمات». ومقدماته الست هي:

- ١ - في أن الاجتماع الإنساني ضروري.
- ٢ - في قسط العمران من الأرض.
- ٣ - في (...) وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم.
- ٤ - في أثر الهواء في أخلاق البشر.
- ٥ - في اختلاف أحوال العمران في الحصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم.

٦ - في أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو بالرياضة، ويتقدمه الكلام في الوحي والرؤيا. وهي جميعاً تتعلق بالمحددات الأولية للعمران: الجغرافية الطبيعية والمعضوية النفسية الناتجة منها، وثمرتها الأساسية ضرب المعرفة الذي سيؤدي دوراً كبيراً في تأسيس سلطان الدول على «القدرة الغيبية»: إذ حتى الرياضة هنا، فإنها رياضة روحية فردية لا تحتاج - خلافاً لمضمون الكتاب السادس - إلى شروط اجتماعية متقدمة عليها، بل هي متقدمة على الشروط الاجتماعية.

(٩٠) وقد فسّر ابن خلدون ذلك في مقدمة المقدمة: «وقد قدمت العمران البدوي لأنه سابق على جميعها كما نبين لك بعد. وكذا تقدم الملك والبلدان والأمصار. وأما تقدم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي وتعلم العلم كماله وحاجته. والطبيعي أقدم من الكمال. وجعلت الصنائع من الكسب لأنها منه بعض الوجه. ومن حيث العمران كما نبين لك بعد» (ص ٦٨). وطبعاً لم يُدخل ابن خلدون العلوم ضمن الكسب كما أدخل الصنائع، لأن العلوم كانت ما زالت لم ترتبط الارتباط الكامل بالصنائع لكون هذه لم تصبح بعد مستندة إلى العلوم النظرية. ولكون العلوم النظرية لم تبلغ مستوى استعمال الأרגانون المجهز للإدراك الحسي: لذلك كان مثل هذه العلاقة بديل زائف هو السيمياء والسحر الذي يزعم أصحابه تطبيق «نظريات» روحية رياضية على بنية المادة لتفسيرها بالتأثير في أرواحها! هذا مع الإشارة إلى أن ابن خلدون قد أدخل مضمون الباب السادس في إطار الصنائع، إذ إن تعليم العلم من الصنائع كما يحاول بيانه ابن خلدون، في الفصول الثلاثة الأولى من الكتاب السادس.

٢ - الأمر الثاني - وهو داعم للأول - هو عنوان الفصل الرابع من الباب السادس، وهو الفصل المحدد للعلوم التي سيعرضها ابن خلدون في هذا الباب: «في أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا المعهد». ف «لهذا المعهد» التي أبرزناها تفيد، بكل وضوح، بأن العلوم الواقعة في العمران متغيرة بحسب المهود. وهذا العنوان، لو أخذ حرفياً، لكان كاذباً؛ لأن ابن خلدون لم يورد فيه كل علوم الموسوعة الفلسفية التي نعلم أنه هو نفسه قد علّق على بعضها مثل العلوم المسماة بالعلوم العملية (السياسة، الأخلاق، الاقتصاد المنزلي) أو العلوم الإنتاجية (الخطابة، الجدل، الشعر). وهو ما يستوجب أخذ العنوان على محمل الإجمال: فيكون مفيداً «العلوم الغالبة على هذا المعهد». كما أن كلمة «علوم» لا يعني بها ابن خلدون ما يتعرف له بالعلمية، بل يدلّ أنه، بعد العرض، يذهب إلى دحض ما لا يُسلم له بهذه العلمية كالميتافيزيقا^(٩١)، والكيمياء^(٩٢)، والسحر، وصناعة النجوم^(٩٣).

ولتأت الآن إلى بعدّي التاريخية في المعرفة العلمية، أعني تاريخية المضمون، وتاريخية الشكل، كما حددهما ابن خلدون:

١ - مضمون العلوم (سواء كانت نقليّة، وهي هنا تعني جميع العلوم المتعلقة بالمجتمع أو العلوم الإنسانية، في غياب العلوم العملية التي لم يذكرها ابن خلدون في المقدمة، كما أشرنا إلى ذلك، أو عقلية، وهي هنا جميع العلوم المتعلقة بالطبيعة أو العلوم النظرية في غياب النظريات الطبيعية الكلامية (دقيق الكلام) التي لم يذكرها ابن خلدون)، ويعتبرها ابن خلدون خاصة بالعمران الحضري لأنها من الكماليات وليست من الضروريات، ثم لأن العلوم تابعة لصناعة التعليم تنمو بنموها وتضمحل باضمحلالها: «في أن العلوم إما تكثر حيث يكثر العمران وتعلم الحضارة، والسبب في ذلك أن تعليم العلم، كما قدمناه، من جملة الصنائع. وقد كنا قدّمنا أن الصنائع إما تكثر في الأمصار. وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة، لأنه أمر زائد على المعاش. فمتى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الإنسان وهي العلوم والصنائع. ومن تشوّف بفطرته إلى العلم بمن نشأ في القرى والأمصار غير المتمدّنة، فلا يجد فيها التعليم الذي هو صنّاعي لفقدان الصنائع في أهل البدر كما قدمناه، ولا بد من الرحلة في طلبه إلى الأمصار المستبحرة، شأن الصنائع في أهل البدو»^(٩٤).

٢ - وشكل العلوم بضربتيها مرتين بتطور صناعة التعليم التي هي تاريخية: «وذلك أن

(٩١) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٣١: «في إبطال الفلسفة وفساد متعلّقاتها» ص ٩٩٢ - ١٠٠٢.

(٩٢) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٣٣: «في إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من

المفاسد عن اتّحاليها» ص ١٠١٠ - ١٠٢٠.

(٩٣) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٣٢: «في إبطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها»

ص ١٠٠٢ - ١٠٠٩.

(٩٤) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٣: «في أن العلوم إما تكثر حيث يكثر العمران وتعلم الحضارة»

ص ٧٧٧.

الحق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه، إما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئ وقواعده، والوقوف على مسائله، واستنباط فروعه من أصوله. وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحق في ذلك الفن المتناول حاصلًا. وهذه الملكة هي غير الفهم والوعي^(٩٥)، لأننا نجد فهم للسألة الواحدة من الفن الواحد ووعيهما مشتركاً بين من شدا في ذلك الفن وبين من هو مبتدئ فيه، وبين العامي الذي لم يحصل علماً وبين العالم التحرير. والملكة إما هي للعالم أو الشادي في الفنون دون من سواهما، فلعل على أن هذه الملكة غير الفهم والوعي. والملكات كلها جسمانية، سواء كانت في البدن أو في الدماغ من الفكر وغيره كالحساب. والجسمانيات كلها محسوسة فتفتقر إلى التعليم. ولهذا كان السند في التعليم في كل علم أو صناعة يفتقر إلى مشاهير المعلمين فيها معتبراً عند كل أفق وجيل^(٩٦). وقبل هذا الفصل، حاول ابن خلدون، في أول فصول الباب السادس، شرح تكوينية العلم في علاقتها بتكوينية التعليم جاعلاً من تاريخهما أمراً واحداً: «ثم إن فكره [الإنسان المتشوّف إلى المعرفة] ونظره يتوجه إلى واحد من الحقائق وينظر ما يعرض له لذاته واحداً بعد آخر، ويتمرن على ذلك حتى يصير إلحاق العوارض بتلك الحقيقة^(٩٧) ملكة له، فيكون حينئذ علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علماً مخصوصاً. وتشوف نفوس أهل الجيل الناشئ إلى تحصيل ذلك فيفزعون إلى أهل معرفته ويحيي التعليم من هذا»^(٩٨).

بل إن الفصل الثاني من هذا الباب السادس يحاول فيه ابن خلدون، بالاستناد إلى تاريخ المؤسسة التعليمية في الحضارة الإسلامية مغرباً ومشرقاً، البرهنة على تاريخية العلم الناتجة من تاريخية التعليم؛ بل إنه قد ذهب إلى حدّ ربط درجات الوعي والذكاء البشري بهذه التاريخية في محاولته لدحض ما شاع من زعم حول غباء المغاربة أو البدو، بالمقارنة مع المشاركة أو الحضرة: «فأهل المشرق على الجملة أرسخ في صناعة تعليم العلم، بل وفي سائر الصنائع، حتى إنه ليطن كثير من رحالة أهل المغرب إلى المشرق في طلب العلم أن عقولهم على الجملة أكمل من عقول أهل المغرب، وأنهم أشد نباهة وأعظم كياساً بفطرتهم الأولى، وأن نفوسهم الناطقة أكمل بفطرتها من نفوس أهل المغرب. ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم في حقيقة الإنسانية^(٩٩) ويشيرون لذلك ويولعون به لما يرون من

(٩٥) وهذا هو الفرق الواضح بين المعرفة، بما هي أمر نفسي عضوي وبين العلم، بما هو ظاهرة اجتماعية رمزية (مشرّطة طبعاً بالأولى) ولكنها غير مقصورة عليها. والأمر الذي يتعلق به التفسير للربط بين البعد النفسي المنطقي (التصور والتصديق) والبعد الرمزي المنطقي (الحد والقياس) هو الذي يُنسب إلى هذه الوساطة الاجتماعية التاريخية، أعني مؤسسة التعليم.

(٩٦) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٢: «في أن تعليم المعلم من جملة الصنائع»، ص ٧٧٠ - ٧٧١.

(٩٧) «الحقيقة» و«الحقائق» يقصد بها أنواع الموجودات الخارجية وهو ما يقابل الأعيان وليس الصلوق في

الذهن.

(٩٨) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ١: «في أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري»، ص ٧٧٠.

وهذا النص يتعلق بنشأة العلم من المعرفة بما هي أساس عضوي نفسي وتحوله إلى «علم مؤسسة» من خلال علاقته بالتعليم. وطبعاً لو عتق ابن خلدون التحليل لكانت النشأة نفسها اجتماعية: إذ إن أدوات التحصيل والتعبير وعزل «الحقيقة» التي يتعلق بها العلم، كل ذلك من المظاهر الاجتماعية. لكن عرض ابن خلدون هو بحث في النقلة من النظري إلى المكتسب ومن الطبيعي إلى الاجتماعي التاريخي، إذ إن عنوان الفصل هو «في أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري»، أي لا بد منه فيه، وليس بمعنى كونه ظاهرة طبيعية.

(٩٩) وهذا التفسير للتفاوت بين المشرق والمغرب (ومن جنسه التفاوت بين أهل البدو وأهل الحضرة كما :

كسبهم في العلوم والصناعات. وليس كذلك. وليس بين قطر المشرق والمغرب تفاوت بهذا المقدار الذي هو تفاوت في الحقيقة الواحدة، اللهم إلا الأقاليم المنحرفة مثل الأول والسابع. فإن الأزمنة فيها منحرفة والنفوس على نسبتها كما مر^(١٠٠). وإقما الذي فضل به أهل المشرق أهل المغرب هو ما يحصل في النفس من آثار الحضارة من العقل المزيّد كما تقدم في الصناعات. ونزيده الآن شرحاً وتحقيقاً: وذلك أن الحضرة لهم آداب في أحوالهم في المأث، والمسكن والبناء، وأمر الدين والدنيا، وكذا سائر أعمالهم وعاداتهم ومعاملاتهم وجميع تصرفاتهم. فلهم في ذلك كله آداب يوقّف عندها في جميع ما يتناولون ويتلبسون به من أخذ وترك حتى كأنها حدود لا تُتعدى^(١٠١). وهي مع ذلك صنائع يتلقاها الآخر عن الأول منهم. ولا شك أن كل صناعة مرتبة يرجع منها إلى النفس أثر يكيّبها عقلاً جديداً تستعد به لقبول صناعة أخرى، وينتهي بها العقل بسرعة لإدراك المعارف^(١٠٢).

تاسعاً: تجاوز نموذجي الواقعية العملية

ها نحن إذاً نلمس القصد بما أشرنا إليه من تغيير تام لأداتي علم السياسة (علم العمران) عند الفلاسفة، أعني: ١ - أداة المدني - النفسي، ٢ - أداة الاقتصاد المنزلي.

١ - أداة «المدني - النفسي»:

ذلك أن النفسي نفسه قد صار هو بدوره تاريخياً اجتماعياً وهو ما أطلقنا عليه اسم أرخنة النفسي (المقابلة بين النفسي في المجتمع البدوي والنفسي في المجتمع الحضري، من حيث الأخلاق، والملكات المعرفية، بل وحتى العضوي نفسه، لدور الغذاء المتغير بينهما: الكفاف في الأول والبطر في الثاني). فالنفسي الذي أصبح تاريخياً هو بدوره لم يبق صالحاً ليكون نموذجاً طبيعياً، تقاس عليه المدينة (نموذج الملكات الثلاث)^(١٠٣).

= رأينا في الفصل نفسه) يستند إلى عدم إدراك تاريخية العلم والمعرفة ودرجة الرقي العقلي للأمم: لذلك تكررت عبارات الفطرة والنفس الناطقة، وهي مذكرة بنظرية العقول والتفسير الميتافيزيقي للعلم والمعرفة عند الفلاسفة. (١٠٠) إشارة إلى ما تقدم في الباب الأول حيث يعالج ابن خلدون تأثير العامل الجغرافي والمناخي في العامل العضوي النفسي: وهو عندئذ من جنس الاختلاف الراجع إلى الطبايع وليس إلى التاريخ والاجتماع (طبعاً عند ابن خلدون وليس عندنا الآن).

(١٠١) وهذا النوع من الأنماط الثقافية والتماذج السلوكية هو الذي يتحول إلى شبه طبيعة يتفق بها المنتسب إليها على غيره ممن لا ينسب إليها. ومثل هذا يعيشه كل من لا يفهم طبيعة الفرق بين المجتمعات النامية والمجتمعات المتقدمة. فالواحد منا يعجب من مردودية عمل اللّيل له في أوروبا، رغم كونه قد درس معه وكان متفقاً عليه، إذا قارنه بمردود عمله في بلاده بعد العودة. والسر هو هذا الذي أشار إليه ابن خلدون: هذه «الآداب التي هي كأنها حدود لا تتعدى» التي نسميها مؤسسات وأنماطاً ثقافية ونماذج سلوكية تغيب هنا وتحضر هناك! (١٠٢) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٢، وفي أن تعليم العلم من جملة الصنائع^(١٠٣)، ص ٧٧٥ - ٧٧٦. (١٠٣) ولعل من عجائب الأمور أن هذه النموذجية التي للنفسي ظلت قائمة حتى عند أوغست كورت المزعوم وأضعافاً لأسس الاجتماع: إذ إن قياس الجماعة على الفرد والاجتماع على النفس من أهم أسس علمه للاجتماع والتاريخ.

٢ - أداة الاقتصاد المنزلي:

ذلك أن المنزل نفسه قد صار هو بدوره تاريخياً اجتماعياً. فالاقتصاد الكفاف في العمران البدوي بضرته، الرعوي والزراعي، واقتصاد الرفاه في العمران الحضري بضرته الصناعية والخدمات هما المحددان لضرته «الاجتماعي»، وليس نموذج المنزل هو المحدد بما هو طبيعي. إذا لم يبق المنزل طبيعياً: «اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلته من المعاش. فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله وأ - الابتداء بما هو ضروري منه وبسيط، ب - قبل الحاجي:

أ - العمران البدوي: الضروري والبسيط

(١) فمنهم من يستعمل الفلح من الغرسة والزراعة؛

(٢) ومنهم من يتنحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمز والتمل والدود لتجارتها واستخراج فضلاتها.

وهؤلاء القائمون على الفلح (١) والحيوان (٢) تدعوهم الضرورة ولا بد إلى البدو، لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع والقدن والمسارح للحيوان وغير ذلك. فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم، وكان حثيثاً اجتماعهم وتعاونهم في حاجتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكن والدقاة إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة، ويحصل ثلثة العيش من غير مزيد عليه، للعجز عما وراء ذلك.

ب - العمران الحضري: الكمال والمعقد

ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المتحلين للمعاش، وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتعاونوا على الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس، والثائق فيها، وتوسعة البيوت، واختطاط المدن والأمصار للحضر [...].

وهؤلاء هم الحضرة ومعناه الحاضرون، أهل الأمصار والبلدان:

(١) ومن هؤلاء من يتنحل في معاشه الصنائع.

(٢) ومنهم من يتنحل التجارة.

وتكون مكاسبهم أئى وأرفه من أهل البدو، لأن أحوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وجيدهم^(١٠٤).

جمعية المنزل محددة للأداة الجديدة لتحليل العمران بنموذج اقتصادي غير نموذج الاقتصاد المنزلي. وهذا النموذج محدد لأنماط العيش وما يتبعها من الصنائع المنتجة لمضمون العلوم ومن الصنائع المنتجة لشكلها. والأولى هي جميع الصنائع المنتجة، والثانية هي جميع الصنائع المقلية. وهذه التكوينية تجعل أداة «المدني - النفسي» تفقد جدواها لأن النفس نفسها تأرخت فأصبحت تستمد ما هي عليه من الاجتماع، فلا يمكن عندئذ أن تبقى نموذجاً له،

(١٠٤) المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل ١: «في أن أجيال البدو والحضر طبيعية»، ص ٢١٠ - ٢١١.

بل هي حصيلة لتطوره خلقياً ومعرفياً: جمعية المنزل وقصدنة النفس أو أرختهما هي التي ينتج منها جمعية العلم وأرخته، إذ يُربط مضمونه وشكله بالاقتصاد، وتُربط القدرات المعرفية للإنسان بالمؤسسات المتعلقة بالصناعات للمضمون، وبالصناعة الشكل أو التعليم في المجتمع. وهكذا تم لنا تحديد الوساطين اللتين اكتشفهما ابن تيمية فجعل صيرورتهما موضوعاً للعلم أمراً ممكناً:

الأولى: الوساطة بين «النفسى - المنطقي» (التصور والتصديق) و«الرمزي - المنطقي» (الحد والقياس): وهذه هي وظيفة مؤسسات البحث والتعليم والعلوم كممارسة اجتماعية، ولا دخل لنظرية العقول في ذلك؛ بل هي نظرية لا معنى لها، لأنها لم توجد إلاّ لتعويض غياب هذا التفسير العلمي للفعالية العلمية.

الثانية: الوساطة بين «المادي - الوجودي» (الذات والوجود بالنسبة إلى الأشياء الخارجية اجتماعية كانت أو طبيعية) و«المنطقي - الوجودي» (الصورة الجوهرية والعلمية): وهذه هي وظيفة مؤسسات الصناعات التي تحول الوجود الخارجي الخام إلى وجود عقلي رمزي قابل للمعالجة العلمية المذكورة في «الأولى».

تلك هي النتائج الأساسية للانقلاب الاسمي في نظرية العلم والوجود النظرية، وتلك هي علاقتها بالانقلاب الاسمي في نظرية العمل والقيمة العملية. وبذلك وصلنا إلى همزة الوصل بين الاسمية النظرية عند ابن تيمية التي فرغنا منها والاسمية العملية عند ابن خلدون التي نخصص الفصل اللاحق والآخر لوجهها الموجب، بعد أن درسنا وجهها السالب في الفصل الرابع. وليس هذا الوصل مجرد رابط خارجي بين الاسمتين أو بين صاحبيهما، بل هو ناتج ضرورة من كون العلم النظري أصبح، بما هو فعالية منتجة لمعلمها ولعلمها له، عملاً حقيقياً وليس مجرد فعل ذهني يحدث في دماغ العالم: إذ إن العلم غير المعرفة، فالأول مؤسسة اجتماعية مضموناً وشكلاً، والثانية قدرة عضوية نفسية، هي المعطى الطبيعي للحيوان الإنسان. وبما كانت هذه القدرة شرطاً في الاجتماع، فهي فطرية؛ وبما هي مشروطة بالاجتماع فهي مكتسبة. والمكتسب منها ليس أمراً يأتي بفضل العقول وآلياتها، بل هو صادر عن مؤسسات إنتاج مضمون العلم، أعني التجارب التي لنا عن عوائد الأشياء بفضل ممارستها، ومؤسسة إنتاج شكل العلم، أعني مؤسسة التعليم التي، بفضل توزيع العلم وتبليغه، تحتاج إلى تنظيمه وتنظيره ليصبح منظومة رمزية مشاكلة لرموزاتها.

لذلك فلا عجب إذا كانت الفصول الأربعة الأخيرة من الباب الخامس^(١٠٥) متعلقة

(١٠٥) وهذه الفصول هي: ٣٠: «في أن الخط والكتابة من عداد الصنائع الإنسانية»؛ ٣١: «في صناعة الورقة»؛ ٣٢: «في صناعة الفناء»؛ ٣٣: «في أن الصنائع تكسب صاحبها عقلاً وخصوصاً الكتابة والحساب».

بالصناعات المعدّة للتعليم مادياً وصورياً، والفصول الأربعة الأولى من الباب السادس^(١٠٥) متعلقة بعلم اجتماع المؤسسة التعليمية، وبصورة أدق بعلم اجتماع دورها في تكوين العلوم، بما هي منظومات رمزية، متحيزة في الرموز، وبما هي منظومات سلوكية وأنماط ونماذج حضارية متحيزة في نفوس أصحابها، مما يجعل المقابلة بين البداوة والحضارة مقابلة بين المعرفة الفطرية الساذجة، والمعرفة العلمية المرتبة^(١٠٧).

إن العلم النظري نفسه أمر معمول، وهو، من هذه الناحية، أحد موضوعات نظرية العمل التي لا تقتصر على العمل، بما هو قسيم النظر، بل تشتمل عليهما معاً: أحدهما عمل نظري والثاني عمل عملي. وليس البعد العملي من النظر أمراً خارجياً يأتي من كونه ذا شروط اجتماعية هي شروط الناظر أو شروط المنظور، بل هو من جوهر النظر نفسه: كون النظريات، بما هي موضوعات، من جنس الموضوعات العملية، أعني أنها أمور وضعية اجتهدية، وليست حقائق أو طبائع للأشياء. إنها تكاد تكون قيماً فكرية للأشياء من جنس القيم العملية، في المفهوم الواقعي، شرط عدم إعطاء مفهوم القيمة معناه المعياري وحصره في معناه الإضافي إلى الإنسان، بما هو محدّد لقيم الأشياء وضعية، وليس محسناً أو مقبّحاً بالعقل^(١٠٨).

= ويبدأ الفصل ٣٢ هو الوحيد الذي يبدو عدم العلاقة بالوصل بين البابين ٥ و ٦ من أبواب المقدمة. ولكن عند قراءة الفصل يتبين أن الغرض منه هو نظرية الموسيقى بما هي التناسب بين الأصوات والترتيب الحاصل في الآلات والأشعار والإدراك الفني، وهذه جميعاً تمثل ذروة العقل الحاصلة غير الطبيعي، أعني الذي يمثل ذروة الترويض والتربيض. إذ لا نسي أن الموسيقى هي أهم أدوات الرياضيات وأهم مجالات تطبيقها. لذلك جاء في هذا الفصل عرض لنظرية النسب الرياضية في الموسيقى وغيرها وعلاقة ذلك بالحضارة. أما الفصول الثلاثة الباقية فأمرها بين: فالأول يتعلق بصناعة الآداة المادية للتدوين (الحل والكتابة) وهو شرط النظرية بإطلاق. والثاني يتعلق بصناعة والطباعة والنشر بلفتنا الحديثة والتوثيق عامة. والآخر يتعلق بالمفعول النفسي لتعاطي الكتابة والحساب خاصة، وجميع الصناعات عامة.

(١٠٦) وهذه الفصول هي: ١: «في أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري»؛ ٢: «في أن التعليم للعلم من جملة الصناعات»؛ ٣: «في أن العلوم تكثر حين يكثر العمران وتعظم الحضارة»؛ ٤: «في أصناف العلوم الواقعة لهذا العهد». وهنا أيضاً الفصول الثلاثة الأولى لا تحتاج إلى تعليق. أما الفصل الرابع فهو يهمن لعبارة «ولهذا العهد» فيه التي تعني أن العلوم حاصلة تاريخية. ويهمن كذلك بما يتضمنه من تصنيف للعلوم يقابل بين العقلي والتقلي مضموناً فقط، كون الثقلي، من حيث شكله، عقلياً: أي إن مادة بحثه معطاة أو من وضع الشارع. لكن صياغتها العلمية ليست معطاة بل هي عقلية خالصة، ويكون دور العقل فيها كدوره في المعطى الطبيعي الذي هو بدوره ليس من وضع العالم إلا شكلاً أي بما هو معلوم وليس بما هو هو.

(١٠٧) المصدر نفسه، الباب ٢٦، الفصل ٢: «في أن التعليم للعلم من جملة الصناعات»؛ ص ٧٥٥ - ٧٧٦: «ولا شك أن كل صناعة مرتبة يرجع منها إلى النفس أثر يكسيها عقلاً جديداً تستعد به لقبول صناعة أخرى ونهياً بها العقل بسرعة لإدراك المعارف». وبقية النص تقابل بين الحضري والبدوي بهذا المعنى (ص ٧٧٦ - ٧٧٧). (١٠٨) من هنا أهمية الموازنة بين ما حدث في النظر وما حدث في العمل وضرورة التوحيد بينهما في الفصل الأخير من هذه الرسالة.

الفصل السادس

فكّ الترابط بين العلم العملي والواجبات الذاتية للأتشياء (أو الكليّ العملي)

قال ابن خلدون^(١): «والوجود شاهد بذلك فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم. وقُلْ أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الرجودي». قلت: وهذا تقرير في غاية الحسن ونهاية البراعة والتحقيق. وقوله: «وقُلْ أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الرجودي» بل لا يكون البتة. وقاعدة أن كل أصل علمي يتخذ إماماً في العمل فشرطه أن يجري العمل به على مجاري العادات في مثله، وإلا فهو غير صحيح، شاهد لذلك^(٢).

آليات النقلة من الواقعية إلى الاسمية النظرية كانت يسيرة التحديد، لأن ابن تيمية ألّف في دحض الأولى (ولم يؤلف لإثبات الثانية): الرد على المنطقيين. لكن آليات النقلة من الواقعية إلى الاسمية العملية ستكون عسيرة التحديد، لأن ابن خلدون ألّف في إثبات الثانية (ولم يؤلف في دحض الأولى): المقدمة. لذلك فإن بداية هذا الفصل ستكون أعسر من نهايته بخلاف السابق، حيث كانت النهاية أعمس من البداية. فلقد كان علينا في الحالة الأولى - الاسمية النظرية عند ابن تيمية - أن نستنتج الوجه الموجب منها مما أتى استطراداً، ضمن معالجة الوجه السالب؛ وأصبح علينا الآن أن نستنتج - في حالة الاسمية العملية عند ابن خلدون - الوجه السالب منها مما أتى استطراداً ضمن المعالجة الموجبة. فالرد على

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ج ٧، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، الباب ٣، الفصل ٢٦: وفي اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه، ص ٣٤٧.
(٢) أبو عبد الله محمد بن علي بن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق محمد عبد الكريم (تونس؛ ليبيا: الدار العربية للكتاب، [د.ت.ت.])، المقدمة ٢، الفاتحة ١٠، ص ٩٧.

المنطقيين دَحَضَ الواقعية النظرية، وفيه نجد أسس الاسمية؛ والمقدمة وَضَعَتْ أسس الاسمية، وفيها نجد دحض الواقعية العملية. لكن الأول بالدحض النسقي أغنى الثاني عنه، والثاني بالتأسيس النسقي أغنى الأول عنه، وهو ما يفسّر ما بحثنا عنه من استكمال لعمل الأول عند الثاني، وما سنبحث عنه الآن من استكمال لعمل الثاني عند الأول، خصوصاً وقد بيّنا أن الاسمية النظرية تؤدي حتماً إلى زوال البون الأنطولوجي بين العملي والنظري، ومن ثم إلى زوال البون الإستمولوجي بين علميهما.

لكن تحليلنا آليات النقلة الأولى يبيّن أن الدحض ليس مجرد مناقشات تستند إلى نظرية موجبة خالية من النسقية، لكونها في شكل استطرادات؛ بل هي نسق تام، حاولنا تحليل بنيتها ومضمونها في الفصل السابق. وسيتبيّن تحليلنا آليات النقلة الثانية، في هذا الفصل، أن الإثبات الخلدوني للاسمية العملية يتضمن، فعلاً، دحضاً نسقياً للواقعية العملية، يربط المحاولة الخلدونية بالفلسفة العملية ربطاً مباشراً، من طبيعة الربط نفسه الذي اكتشفناه في حالة الاسمية النظرية عند ابن تيمية، رغم كونه في شكل استطرادات كذلك^(٣).

ومن دون الكشف عن هذه الآليات يصبح العمل الخلدوني متعذراً الفهم: إذ كيف يمكن للسؤال الإستمولوجي حول علمية التاريخ - وهو من العلوم النقلية الخالصة، ولا وجود له في الموسوعة الفلسفية - أن ينتهي إلى حل إستمولوجي حول علم السياسة أو علم العمران، وهو من العلوم العقلية الخالصة ولا وجود له في الموسوعة الكلامية، حتى بعد تمازج

(٣) ما تتضمنه أعمال ابن تيمية من أسلوب الرد جعل الوجه الموجب من إصلاحه فاقداً العرض النسقي. وما تتضمنه أعمال ابن خلدون من أسلوب العرض الموجب لإصلاحه جعل الدحض النسقي غائباً عنها. لكن كلا الوجهين اللذين يدوان خاليين من النسقية هما الأساس الحقيقي لعمل فيلسوفينا: - فابن تيمية، الذي يغلب على عمله همدُ الدحض للفلسفة الواقعية، أشبهها النظرية، هدفه الأساسي هو إثبات الفلسفة الاسمية في النظر، لتأسيس العمل الذي أدت واقعية الكلي النظري إلى نفي شروطه. وإذا فالنسق هو تأسيس العمل الإنساني على الفلسفة الاسمية في النظر، وذلك بدحض الفلسفة الواقعية في النظر عند الجدليتين، الإشرافية الصوفية والرشدية الكلامية.

- وابن خلدون الذي يغلب على عمله همدُ الإثبات للفلسفة الاسمية، أشبهها العملية، هدفه الأساسي هو إثبات الفلسفة الاسمية في العمل، لتأسيس علم العمل النظري الذي أدت واقعية الكلي العملي إلى نفي شروطه. وإذا فالنسق هو تأسيس علم العمل الإنساني على الفلسفة الاسمية في العمل، وذلك بدحض الواقعية العملية والاستثناء عن دحض الواقعية النظرية التي تمت في عمل ابن تيمية.

- من هنا كان التكامل بين العملين: أحدهما بدأ بالدحض أساساً، فاضطّرنا إلى استخراج الوجه الموجب من فلسفته، بالاستناد إلى حججه ضد الواقعية المدحوضة. والثاني بدأ بالإثبات أساساً فاضطّرنا إلى استخراج الوجه السالب من فلسفته بالاستناد إلى حججه للاسمية. ونقد المؤرخين ليس هو الوجه السالب الحقيقي، بل هو إحدى نتائجه، الوجه السالب الفعلي هو نقد نظرية التاريخي والعمل عند الفلاسفة (السياسة المدنية) والمتصوفة (الثورات بلا عصبية، والفاطمي).

الثقافتين منذ عهد الفصل^(٤) ما الذي حدث فجعل تحديد شروط العلمية بالنسبة إلى أرغانون علوم العقل عامة، نظريتها وعملها (التاريخ)، يكون ثورة في أرغانون علوم العقل العملية (المنطق العملي أو نظرية التاريخ الفلسفية أو السياسة المدنية، وهذه جميعاً مترادفات)، وذلك استكمالاً للثورة في أرغانون علوم العقل النظرية (أعني المنطق النظري، أو نظرية الطبيعة الفلسفية، أو الميتافيزيقا، وهذه جميعاً مترادفات)؟ كيف تمت النقلة من المدني النفسي والاقتصادي المنزلي، أداتين لعلم السياسة المدنية، إلى قصيدة المدني وجمعية الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون؟ ولم يُعد ذلك شرطاً في علمية التاريخ؟ هل يمكن أن نفهم ذلك من دون دحض أي استطراداً في المقدمة، قياساً على البناء الذي أتى استطراداً في الرد على المنطقيين، أعني من دون دحض للآليات المدنية النفسية، والاقتصادية المنزلية التي بنى عليها الفلاسفة واقعتهم العملية، بناءً غاب فيه الوسيط بين النفسي والمدني وبين المنزلي والاقتصادي، فتعذر التخلص من الواقعة الجاعلة من الشرائع طبائع^(٥).

يقتضي فهم هذه المضلات أن نعالج مسألة الربط هذه، قبل العرض الإيجابي للحل الخلدوني الذي سينتهي إلى الصياغة الفلسفية العامة لمسألة الكلّي يبعثه العملي والنظري في جذرها الواحد، أعني منزلة الإنسان التي يحددها ابن خلدون تحديداً ذا مصطلح ديني: الخلافة السيدة على عالم الحوادث، بفعاليّتي النظر والعمل المسخّرين للطبيعة والشرعية عوض المسخّرين لهما^(٦).

وبذلك فإن هذا الفصل سيضمن مرحلتين كلتاها مضاعفة:

(٤) المعلوم أن الكلام يهتم بالمسألة السياسية بعنوانين:

الأول هو مسألة نصب الإمام ما حكمها الشرعي والمقلي. وبحسب هذه المسألة يقع الخلاف الجوهري بين السنة والشيعية: نظرية المصالح العامة، ونظرية الركن الديني. وبين هذين الحلين نجد الحل الخارجي والاعتزالي. انظر: أبو يعرب محمد الحبيب الرزوقي، السلطان الزماني والسلطان الروحي (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٩١).

وفي هذا الاطار يدخل النقاش مع الفلاسفة. الثاني هو مسألة الأحكام السلطانية، وهو من جنس القانون العام المتعلق بالمؤسسات أو القانون الدستوري المستمد من الشريعة المنزلة ومصادر الفقه الأخرى.

(٥) سر الواقعة العملية هو عبث سر الواقعة النظرية: أعني نظرية الطبائع الذاتية للأشياء موضوعاً للعلم النظري، والقيم الذاتية للأشياء موضوعاً للعلم العملي. وإذا كان الوسيط الميتافيزيقي - أعني المطابقة بين النظري والوجودي - هو الذي يمكن الفلاسفة من الاستغناء عن الوساطة التاريخية بين أودية الجدول النظري، فإن الوسيط الميتافيزيقي - أعني المطابقة بين العملي والأكسيولوجي - هو الذي أغناهم عن الوساطة التاريخية بين أودية الجدول العملي. ونفني الوساطين الميتافيزيقية (نظرية الطبائع الذاتية موضوعاً للعلم) والوساطة الميتافيزيقية (نظرية القيم الذاتية موضوعاً للعمل) أرجع الحاجة إلى الوساطة التاريخية: وذلك ما أثبتته ابن تيمية بسلب الواقعة، وأثبتته ابن خلدون بإيجاب الاسمية.

(٦) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٢، الفصل ٢٤: «الأمة إذا غلبت أسرع إليها الفناء»، الباب ٥، الفصل ١: «في حقيقة الرزق والكسب وشرحهما»، الباب ٦، الفصل ١١: «في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر».

أولاً: المرحلة المحددة لآليات النقلة من الواقعية إلى الاسمية العملية:

١ - جدول آليات العمل الواقعية ودحضها الخلدوني.

٢ - تحليل الوساطة الوهمية في آليات العمل الواقعية.

ثانياً: المرحلة المحددة للاسمية العملية وآلياتها:

١ - آليات العمل الاسمية أو غير الواقعية، أي جوهر التاريخية.

٢ - النتائج العملية والنظرية أو منزلة الانسان عما هو مشرّع لذاته.

أولاً: المرحلة المحددة لآليات النقلة من الواقعية إلى الاسمية العملية

١ - جدول آليات العمل الواقعية ودحضها الخلدوني

هنا أيضاً، حُسمت مسألة الوضع والطبع بالنسبة إلى العمل الالهي في مرحلة الفصل من الفلسفة العربية (المقدمة، والفصل الثالث)^(٧)، وتمّ دحض الطبع بالنسبة إلى العمل الانساني في الوجه السالب من الاسمية العملية (الفصل الرابع). فكيف سيقع إثبات الوضع بالنسبة إلى العمل شكلاً ومضموناً في الاسمية العملية العربية، فيكون موضوع العلم العملي، بشكله ومضمونه، من فعاليات الانسان، أعني من مخترعاته وموضوعاته المتراكمة في تاريخ العمل وعلمه، وليس إدراكاً لقيم ذاتية للأشياء متقدمة الوجود على العمل وعلمه؟ كيف سيتم فك الارتباط بين العلم العملي والأكسيولوجي فكاً يجعل موضوعه هو بدوره انسانياً

(٧) وذلك هو مدلول المواقف من مسألة التحسين والتقبيح العقليين. وقد مر النفي والإثبات فيها بمرحلتين:

- نفي التحسين والتقبيح العقليين بالمعنى الأشعري ويقابله إثباتهما بالمعنى الاعترالي. وتنفيد المقابلة بين نسبة التشريع إلى الإرادة الالهية والتوقيف الذي ينتج منه أن العقل لا يستطيع أن يعلم الصفات القيمة للأشياء لأنها ليست ذاتية لها قبل ورود الشرع ونسبته إلى الصفات الذاتية للأشياء التي ينتج منها أن العقل يعلم ذلك لكونها ذاتية للأشياء.

- نفي التحسين والتقبيح العقليين بالمعنى الصوفي ويقابله إثباتهما بالمعنى الذي نجده عند ابن تيمية. ويفيد نفي الفرق بين الأمر الديني والأمر الكوني أو بين المستوى القيمي والمستوى الوجودي من الوجود. فالمصوفة يعتبرون المستوى القيمي مجرد رسوم لا معنى لها إلا عند من لم يبلغ ذروة الحقيقة حيث يعلم أن لا فرق بين الطاعة والعصيان في الوجود، والكل، من زاوية القضاء والقدر، سيات.

ويؤيد أن المرحلتين بينهما صلة. فالنفي الصوفي، الذي يبدو إطلافاً للنفي الأشعري، هو في الواقع نفي له. ذلك أن النفي الأشعري ينفي ذاتية القيم قبل الشرع، ولا ينفي وجودها بعده. والنفي الصوفي ينفي وجودها بعده لاستغنائها بما قبله، أعني بالأحكام الكونية، بدلاً من الأحكام الشرعية. وإذا فهو إطلاق للإثبات الاعترالي خلافاً لما يُظن. لذلك فإن الإثبات الذي يقابله ليس نفيّاً للنفي الأشعري، بل هو إطلاق له: أي إن القيم التي هي الأمر الديني - وهو غير الأمر الكوني - قابلة للعلم بالعقل بعد وجودها، إذ حتى العلم النظري، بما هو علم بمبادئ الأشياء، هو من جنسه علم بمبادئها وليس بظواهرها. والمبادئ هي شئان إلهية - وجودية كانت أو قيمية، كونية كانت أو دينية - لذلك وتجب الحذر من وحلة الاسم، واختلاف المسمى.

وليس فقط علم هذا المعمول؟ كيف سيثبت ابن خلدون أن الإنسان هو المشرع الوحيد في تاريخه، وأن السياسي أو العمراني ليس إلا ما صنعه الإنسان، بحكم آليات اجتماعية لولها الأساسي هو القوة، وصراع القوى في المجتمع، خلال التاريخ، ولا دخل للسماء ولا للقيم الذاتية العقلية للأشياء في هذه التشريعات الإنسانية؟^(٨).

لقد حددنا طبيعة الحلقة الواصلة وصلأ غير مشروع بين موضوع العلم العملي والقيم الذاتية (المزعومة) للأشياء والمجاعة من التاريخ ميثاقنا، ورأينا كيف أمكن ابن خلدون كشف هذا الوصل وبيان خطئه (الفصل الرابع). وعلينا الآن أن نحدد بدقة كيفية الفصل بين العلم العملي والقيم الذاتية (المزعومة) للأشياء، والنتائج الإستراتيجية للاسمية العملية في مجال علوم العمل وما بعدها التأسيسي، أعني في مجال ما سيطرأ على نظرية العمل، بعد فك الارتباد هذا بين العمل والأخلاق (بمعناها الفلسفي الواقعي) الجاعل منها علماً للقيم الذاتية للأشياء)، ليصبح مرتبطاً بالأخلاق بمعنى تاريخي هو الإنساني الذي أضافه الإنسان في تاريخه إلى الطبيعي.

فالفعالية العملية، أي السياسيات بما هي عمل مُوجد للسياسي بمعنى الوجود الاجتماعي مادة وشكلاً (إذ بلغة أرسطو الميتافيزيقية فإن الدولة - عند ابن خلدون، صورة المجتمع^(٩) - ولما كانت الصورة هي الجوهر، فإن الدولة هي جوهر المجتمع، ومن ثم فإن السياسي بهذا المعنى هو جوهر العمراني، لا بمعنى السياسة الباحثة حصراً في آليات الحكم والأنظمة الدستورية)، وما بعدها الجاعل منها موضوعاً له (أي التاريخ بما هو علم ما تنتجه الفعالية العملية من ظاهرات عمرانية) يتحدّدان بطبيعة ما يحصله العمل من قيم أو ظاهرات سياسية تنتظم بها الحياة الاجتماعية. فهل هي قيم ذاتية للأشياء أم هي موضوعات اجتهدانية لتنظيم ما نعمله وشروط العمل في الحياة الاجتماعية، ولطبيعة العمل نفسه؟ هل الظاهرات العمرانية طبائع أم هي حصيلة لمجرد تشريع اجتهداني يتغير دائماً، بحسب آليات القوى وصراعاتها في المجتمع، وبحسب الخبرة الحاصلة حول عادات الظاهرات الاجتماعية كما تعينت في التاريخ الذي هو ما لنا عنها من تجربة، لكونها ما لها من ظهور في الزمن، لا غير؟

ومعنى ذلك أن الواقعية العملية التي تعتبر الكلي العملي قيمة ذاتية للأشياء أو أمراً واجباً خلقياً يعلمه علم العمل، ستفصل ضرورة عن العمل الحاصل، لكونه بالطبع دون الواجب، فيقابل كمال مثالي للواجب لا وقوع له، ونقصان مادي للواقع لا وجوب له. وما كان سيكون تاريخاً للعمل يصبح أخلاقاً، لذلك صار علم العمل التاريخي معدوماً

(٨) المصدر نفسه، الباب الأول من الكتاب الأول: وفي العمران البشري على الجملة وفيه مقدمات، ص ٧٢ - ٧٣، والباب ٣، الفصل ٢٦: وفي اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه، ص ٣٤٠.

(٩) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٤٣: وفي أن الظلم مؤذن بخراب العمران، ص ٥٠٨: واخلل باختلاله (البلاد أو القطر) حال الدولة والسلطان لما أنها (الدولة) صورة للعمران تفسد بفساد ما داتها ضرورة.

للاستعاضة منه بعلم للعمل خارج التاريخ، هو الأخلاق، أو علم السياسة المدنية بما هي: «تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاءه»^(١٠)، وليس هو كلاماً «بما تقتضيه طبيعة العمران في الوجود الانساني»^(١١). وهذا الانفصال بين التاريخي والأكسيولوجي علته الاتصال بين العملي الواقعي والأكسيولوجي الواقعي في نظرية العمل الفلسفية. وهو اتصال يتعدى التخلص منه، من دون دحض لنظرية العمل الواقعية وإرجاع للأكسيولوجي الواقعي المتعالي على التاريخ إلى مجرّد وهم، سعياً إلى تحديد المطابقة بين الأكسيولوجي والتاريخي، بعودة الأول إلى الثاني، عودة تُبرز الطبيعة الوضعية للقيم الانسانية تشريعات، بل وعمراناً، كونها إيجاباً للعمراني نفسه، بما هو حصيلة تاريخية^(١٢).

فإذا تم لنا إدراك ذلك أصبح علينا أن نحلل الآليات التي أدت إلى المطابقة بين نظرية العمل في العلم العملي الفلسفي والأكسيولوجيا، أعني المطابقة التي هي عين الطلاق بين نظرية العمل الفلسفية والتاريخ: وذلك على مستوى بسائط نظرية العمل ومركباتها قياساً على بسائط نظرية النظر ومركباتها (الفصل الخامس). وهذا هو ما يبدو غائباً في العمل الخلدوني وحاضراً في عمل ابن تيمية، غياب الوجه الموجب في عمل ابن تيمية، وحضوره في العمل الخلدوني^(١٣). ولكن الغياب في الحالتين هو الحضور الاستطراذي للأمر الذي نظنه غائباً في عملهما، حضور إثبات الاسمية في دحض الواقعية النظرية عند ابن تيمية^(١٤)، وحضور دحض الواقعية في إثبات الاسمية العملية عند ابن خلدون^(١٥)، وهذا الحضور هو المطلوب

(١٠) المصدر نفسه، والكتاب الأول: في طبيعة العمران في الحقيقة، ص ٦٢ - ٦٣.

(١١) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٣٤: «في مراتب الملك والسلطان وألقابها»، ص ٤١٨.

(١٢) ولا بد هنا من التحرز من كلمة طبيعة. فشقان بين القول بأن للعمران طبيعة كذا وبين القول بأن العمران طبيعي؛ إذ إن طبيعة العمراني أنه ليس طبيعياً، بل هو تاريخي. والتاريخي طبيعته أنه ليس طبيعياً كونه ما يطرأ على الطبيعة، ويتكون خلال الزمان بما يحدده الإنسان من تغيير في الطبيعة للطبيعة المحيطة به وفي طبيعته ككائن عضوي له أشكال غريزية، وأشكال ملكات تصبح ذات مضمون لا يحدده إلا التاريخ: فمثلاً له قدرة الكلام، لكن كلامه يتكون تاريخياً؛ ولذلك فهو ثقافي يتغير من أمة إلى أخرى، وهكذا بالنسبة إلى كل ما هو إنساني.

(١٣) وسنين، إنصافاً لابن خلدون، الذي كثيراً ما يتهمه بعضهم بإغفال الجانب الخلقي (انظر مثلاً مقدمة محمد بن عبد الكريم ل: ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، ص ٤٣: «أشياء كثيرة لم تأت بها ابن خلدون ولا سيما في ما يتعلق بالأخلاق»)، أو بالاعتصار على السياسي بحسب ما هو كائن، وإهمال ما يجب أن يكون، أن المقدمة لا تخلو من النظرية الخلقية، ومن تحديد السياسة المثالية، ولكن بمعنى مغاير لما كان معهوداً عند الفلاسفة: وذلك ما سنبحث فيه في المرحلة الأخيرة من هذا الفصل.

(١٤) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني: الرد على المتطيقين، تقديم سليمان الندوي (بيروت: دار المعرفة؛ بومباي: [د.ن.])، ١٣٦٨هـ، ودور تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، المؤلفات، ٣ (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧١).

(١٥) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: المقدمة، وشفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق الأرب اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [د.ت.]).

الأول، في بداية هذا الفصل.

وهكذا يصبح المشكل الرئيسي، في هذه النقطة من الواقعية إلى الاسمية في العمل، هو مسألة الانفصال بين علم التاريخ وعلم السياسات الناتج من الارتباط بين نظرية العمل الفلسفية والأكيولوجيا. ولا يمكن جعل التاريخ علماً للسياسات أو للعمران البشري ما لم نفك الارتباط بين نظرية العمل والأكيولوجيا الواقعية، وذلك في مستويي البسائط والمركبات؛ أعني في ما يوازي بسائط العلم ومركباته بما هو آلية نفسية طبيعية، في العمل (إذا ما تصورناه واقعياً) بما هو ذو آلية نفسية طبيعية.

١ — البسائط: الشوق، الغاية، الخير، القيمة الذاتية، ذات الشيء.

٢ — المركبات: الإرادة، الرؤية، الواجب، العلية الغائية، وجود الشيء.

وهذه المفاهيم العشرة تمثل أهم المفاهيم الفلسفية التي تلتقي فيها نظرية العمل ونظرية الأكيولوجيا الخلقية، بتوسط علم النفس العملي الفلسفي البرزخ (كما وصفنا ذلك في المقدمة). ويتمثل عمل ابن خلدون الفلسفي القاطع حلقة الوصل بين التاريخي والأكيولوجي (بمعناه الفلسفي) في مناقشة هذه المفاهيم، لفك الارتباط بين التاريخي والأكيولوجي؛ وهو فك حاصله الحل الاسمي في مجال العمل بنتائجه في علمي السياسات (أي العمران) والتاريخ، وخصوصاً في الوساطة الصاعدة من التاريخي إلى العمراني، والنازلة من العمراني إلى التاريخي، بوصفهما بعدي الموضوع التاريخي كما نحلله في هذا الفصل تحليلاً يحدد العلاقة بين علم التاريخ وعلم العمران عند ابن خلدون بصورة تخلصها من الدور الذي يبدو مميزاً لها^(١٦).

ولعل ما جعل هذه المسألة غير واضحة المعالم هو عدم الانتباه إلى أن هذا الانفصال نفسه قد حدث أيضاً في نظرية النظر بحكم الارتباط بين النظري والأكيولوجي. فنظرية النظر التاريخي متعمدة في الفلسفة، لاستعاضة الفلاسفة، منها بنظرية النظر الأكيولوجية تماماً كما حدث في نظرية العمل، غير أن بروز الطلاق بين تاريخ العمل والأكيولوجيا العملية في العمل كان أكثر ظهوراً من الطلاق بين تاريخ النظر والأكيولوجيا النظرية في النظر، لكنه لا يختلف عنه من حيث الطبيعة ولا من حيث النتائج. فكما انفصلت الفلسفة العملية عن العمل التاريخي، انفصلت الفلسفة النظرية عن العلم التاريخي، فكانت الواقعية العملية والواقعية النظرية، في كونهما لا تاريخيتين وأكيولوجيتين، ما ستكون الاسمية العملية والاسمية النظرية في كونهما تاريخيتين ولا - أكيولوجيتين، مع الإشارة إلى أن ذلك لن يجعل من الواقع في النظر أو في العمل واجباً، بل يبقى لوقوعه على صفات الحصول غير الضروري، وهو معنى التاريخية وطبيعتها غير الطبيعية. وإذا فنسبة الفلسفة النظرية إلى العلم

(١٦) حللنا ما يبدو من دور في العلاقة بين التاريخ والعمران بما هما علمان، في الفصل الرابع.

التاريخي الذي تصنعه جماعة العلماء كنسبة الفلسفة العملية إلى العمل التاريخي الذي تصنعه جماعة العاملين أو الساسة (العصبية أو الغالب على المجتمع). ومن هنا سيستخرج ابن خلدون الآليات المنتجة للقيم في المجتمع، بما هي وضع تاريخي يفرضه القوي وليست طبائع ذاتية للأشياء^(١٧)، وبعدها تكون موضوعاً للعلم، فينالها في النظر ما نالها في العمل^(١٨).

وقد يعوقنا في تحليلنا المفهومات الأساسية التي تتألف منها نظرية العمل الواقعية غائبها شبه الكامل في المقدمة، إذا لم نربطها بنظائرها البديلة منها فيها، أداءً لوظائفها في تفسير الظاهرة الأكسيولوجية لا بما هي منفصلة عن التاريخية، بل بما هي قد صارت تاريخية، وذلك في مستوى الترابط بين التكوينية الاجتماعية والتكوينية النفسية للقيم ولكل القوانين والقواعد والعادات والمؤسسات الاجتماعية. ويمثل تحليل هاتين التكوينيتين الوجه الذي ظنَّ غائباً في المقدمة، ليكون في الوقت نفسه دحضاً للواقعية وتأسيساً للاسمية في النظرية العملية، أعني الوجه المتقدم في الواقعية والمتأخر في الاسمية: أي الوجه النفسي الخلقى، بالمقابل مع الوجه الاجتماعي التاريخي.

(١٧) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٢، الفصل ٢٣: وفي أن المغلوب مولع أبداً بالاعتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده، ص ٢٥٨-٢٥٩.

(١٨) وإذا فالعمل يخضع لوضع مضاعف: أحدهما علمي هو وضع موضوع، والثاني نظري هو وضع علمه. وكل منهما مضاعف كذلك:

- فالوضع النظري لعلم العمل - مثل أي علم نظري - يكون وضعاً لمضمون العلم الذي لا شيء يثبت أنه هو عين الموجود الذي يعلمه، بل هو يبقى دائماً مجرد نموذج فرضي عن الموضوع، وهو كذلك وضع لشكله كون المعلوم من المضمون الموضوع هو ما يُقدَّر واحداً بين النموذج المفروض والظاهرة التي هو نموذج منها. والوضع الأول يُوجد نظير الظاهرة المعلوم، من دون تحديد تام، والثاني يعتبر ما طابقت الظاهرة المعلوم من نظيرها المفروض علماً حقيقياً لها: وهذان الوضعان اللذان يتألف منهما العلم النظري لا يتغيران بتغير طبيعة الموضوع المعلوم، طبيعياً كان أو تاريخياً.

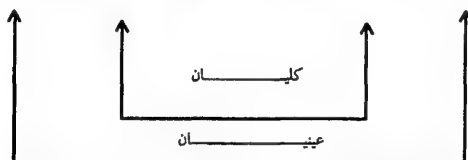
- والوضع العملي هو الذي، بعد حصوله، يكون الظاهرة الموجودة التي تتعلق بها الوضع النظري الذي سبق وصفه. وهذا الوضع العملي للظاهرة العملية، خلال عملها وليس خلال علمها، ليس من صنع العلماء، بل من صنع العاملين، أعني الفعاليات السياسية، وقد يكون العلماء منهم، ولكن لا بما هم علماء، بل بما هم عاملون. ويكون هذا أيضاً مضاعفاً وفي اتجاه مقابل للسابق. في الوضع النظري، الدرجتان هما وضع المعلوم ثم علمه. وفي الوضع العملي، وضع العلم ثم عمله. في الحالة الأولى تنصور الموضوع ونعمل العلم لا للموضوع. وفي الحالة الثانية تنصور العلم ونعمل الموضوع لا للعلم. والعلة واضحة. ففي الحالة الأولى المعمول هو النسق الرمزي كهدف. وفي الحالة الثانية المعمول هو الأحداث التاريخية كهدف.

والعلة في الخلط الحاصل بين العمل، بما هو وضع للمعاملات قبل طريائنها لتطراً فتكون موضوعاً للعلم العملي، وعلم العمل، هي كونهما كلاهما يتضمنان درجتي الوضع. فيقع الخلط بين علم العمل الذي لا يختلف من حيث الآلية عن علم النظر والعمل نفسه. بل إن علم النظر نفسه بما هو متضمن هذين البعدين، فهو أحد أجناس العمل: من هنا كان تدخلنا في موضوعه بمعنى التدخل، بواسطة البناء الرمزي للنموذج التفسيري والبناء التقني لنظير الموضوع المعلوم.

فما هي الآلية الواقعية - أعني النفسية الطبيعية - التي تعلق المطابقة بين العملي والخالقي، بين نظرية العمل والأكسيولوجي الخلقية في الفلسفة القائلة بواقعية الكلي العملي، وكيف سيتم فك الارتباط بين العملي والأكسيولوجي بمجرد نفي واقعية الكلي العملي؟ لما كان ما أصاب نظرية العمل هو عينه ما أصاب نظرية العلم، فإن الآلية واحدة، وإن اختلف المضمون: نظري عقلي في الأولى وعملي ارادي في الثانية، هكذا: (ولنسم هذا الجدول جدول العقل العملي، قياساً على تسمية جدول العقل النظري في الفصل الخامس).

جدول العقل العملي

١ - سلسلة البسائط	الشوق	الغاية كحد عملي	الحزير	القيمة	ذات الشيء
٢ - سلسلة المركبات	الإرادة	الروية كقياس عملي	الواجب	العلة الغائية	وجود الشيء
الحزير	في ذات العامل	في العاقلة	الحلقة الرابطة	في المعقولة	في ذات الممولى



ويستوجب هذا الجدول ملاحظة أولية لكي تتضح الموازنة بين سلفه في العلوم النظرية وبينه. ذلك أن الحد والقياس في النظر معلومٌ حيزُهُما: إنه القول. أما الغاية والروية فحيزُهُما غير معلوم. فهل هو السلوك، سلوك العامل الذي تتعين فيه الغاية والروية أم هو، ضرورة، محلٌ قولِي، مثل محل الحد والقياس في النظر؟ هل يكون العمل، مثل النظر، لا غناء له عن الوساطة النطقية؟^(١٩) وتيسيراً للعلاج نسمي مضمون هذا الجدول، قياساً على مضمون

(١٩) وذلك، بحسب أرسطو، الميزة الإنسانية الأساسية وهي جوهر الاجتماعية أو المدنية بالطبع. انظر: أرسطو، السياسة، 1253.2.1 أو 7 - 17: وخصوصاً هذه الفقرة:

سلفه، عقلاً علمياً، فتكون مفهوماته مكوّنة للعقل العملي، تكوين مفهومات السابق للعقل النظري. لذلك أطلقنا على حيز الغاية والرؤية اسم العاقلة في الذات العاقلة ونعني العاقلة العملية، وأطلقنا على حيز مناسبيتهما في الذات المعمولة اسم المعقولة العملية. ويعني ذلك التسليم بالتعيّن القولي للحيز الأول، وبالتعيّن الجوهري للحيز الثاني.

والمعلوم أن غاية تحليل هذا الجدول هي الجواب عن سؤالين يحلّهما تختلف الاسمية عن الواقعية في العمل، اختلافها عنها في النظر:

- الأول هو مسألة طبيعة المعمول: أهو أمر ذاتي طبيعي أم هو أمر وضعي تاريخي؟

- الثاني هو مسألة طبيعة العمل وآلياته: اذا لم يكن العمل أمراً طبيعياً آليات ومنتوجاً، فما هي آلياته ومنتوجاته التاريخية؟ وكيف تكون مع ذلك، مثل الوجود الطبيعي، قابلة للعلم النظري الذي لا يختلف عن العلم النظري ذي الموضوع الطبيعي؟ وبصورة أدق: كيف ننفي عن موضوع العلم العملي الطابع الطبيعي، فنجعله حصيلة تاريخية للفعالية العملية الانسانية نفعياً لكونه طبيعة انسانية، ومع ذلك ثبت لعلمه الطابع الضروري الذي لعلم الطبيعة؟ اليس في ذلك تناقض صريح؟ ولكن ألم نر بعد أن موضوع العلم النظري ذي الموضوع الطبيعي، هو بدوره، ليس طبيعياً، بل تاريخي لكونه، مثل منتوجات العمل، من صنع التاريخ الانساني، اذ إن المعلوم من الطبيعة، ليس الطبيعي، بل ما صار منها اجتماعياً تاريخياً، بحكم الوضع الانساني لنماذجه الرمزية والتقنية؟

فكيف يفسّر الواقعي التطابق بين وادبي اليمين ووادبي اليسار في هذا الجدول، اذا اعتبرنا الوادي الأوسط — الخير والواجب — محوراً للتناظر بينهما؟ وقبل ذلك، كيف طابق الوادي الأول الثاني يمينا، والآخر الذي قبله يساراً؟ فإذا لم نضع، تسليماً ميتاتاريخياً غير معلول، واقعية الوادي الأوسط، ولم نستند إلى آلية ميتاتاريخية هي آلية العقول المصوّرة للموجودات في مادتها وللمعاملات في العقل المنفعل، فكيف سيكون هذا التطابق؟ كيف سيصبح الشوق غاية؟ والارادة رويّة؟ والقيمة قائمة في ذات الشيء؟ والعلّة الغائية حالة في وجود الشيء؟ وأي معنى للخير في ذاته وللواجب في ذاته وسيطين بين الأولين والآخرين من أودية هذا الجدول؟ فإذا كان الخير والواجب، بما هما حلققان رابطتان، محقّقين للتناظر

«La nature, en effet, selon nous, ne fait rien en vain; et l'homme seul de tous les animaux, possède la parole (...) le discours sert à exprimer l'utile et le nuisible; et, par suite aussi, le juste et l'injuste: C'est le caractère propre de l'homme par rapport aux autres animaux, d'être le seul à avoir le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et des autres notions morales, et c'est la communauté de ces sentiments qui engendre famille et cite».

في نظرية العلم العملي، فلم لا يكون الأمر كذلك في التاريخ، فيتحقق التطابق فعلاً بحيث يكون التاريخ الانساني مطابقاً لنظريته المعيارية التي أصبحت، بحكم واقعية الكلي العملي هذه علم أخلاق أو منطق قيم معيارياً؟

لقد أسلفنا أن البناء الموجب للاسمية العملية عند ابن خلدون جعل هذا الوجه السالب من فك الارتباط بين علم العمل والأكسيولوجي شبه غائب، كما جعل البناء السالب للاسمية النظرية عند ابن تيمية الوجه الموجب من فك الارتباط بين علم النظر والأنطولوجي شبه غائب. وكما استطلعنا استخراج ما يبدو غائباً عند ابن تيمية، فلنحاول استخراج ما يبدو غائباً عند ابن خلدون، إذ إن الغياب في الحالتين، ليس غياباً إلا في بادئ الرأي، كونه حضوراً ذا زخم خطير مثل ثورة إبستمولوجية وأكسيولوجية نقلتنا من ما بعد الطبيعة إلى الطبيعة، ومن ما بعد التاريخ إلى التاريخ، بفضل نقد المنطق الفلسفي وأساسه، ونقد التاريخ الفلسفي وأساسه. إن استحضار هذا الذي يبدو غائباً في عمل ابن خلدون هو ما سيؤدي إلى إبراز آليات العمل الاجتماعية الوسيطة في هذا الجدول، والمفصلة للمطابقات التي تفسرها الواقعية بالآلية الميتاتاريخية للعقول المصورة إيجاباً وتعليماً عملياً. ذلك هو العنصر الثاني من المسألة الأولى.

٢ — تحليل الوساطة الوهمية في آليات العمل الواقعية

لم تغب إذاً هذه الآليات في المقدمة، كون البديل منها قد حضر بدلاً منها: وذلك في الآليات الاجتماعية المنتجة للقيم أولاً، والمعالجة منها، ثانياً، قيماً عامة تشمل مجموعة بشرية ذات وجود تاريخي معين، بالاستناد إلى مادة تشكيلية قابلة للتصوير، هي الحيوان الإنساني الذي له، بالطبع، السلوك القيمي شكلاً، وبالتاريخ، مضموناً، مثلما هو الشأن، مثلاً، بالنسبة إلى الكلام. فله بالطبع القدرة على الكلام، وليس له إلا بالتاريخ أن يكون كلامه عربياً أو يونانياً أو أي لغة بعينها^(٢٠). وهذه الآليات الثانية هي التي ولدت الواقعية

(٢٠) فكون الإنسان ناطقاً أمر كلي. وكون نطقه عربياً أو يونانياً، أو ما شئت من اللغات أمر وضعي تاريخي. الأمر نفسه يقال عن القيم. فكون الإنسان معيَّراً أمر كلي، وكون تعبيره كذا أو كذا أمر وضعي تاريخي. وعدم إدراك العلاقة بين الشكل الكلي للتاريخي والمضمون التاريخي جعل الغلاصة يتقلون يسر من الأخير إلى الأول فيصفونه بصفاته، ويرجعون التاريخي إلى الطبيعي؛ ومن ثم يصبح التاريخي غير معلوم، وهو الوحيد الموجود، والمعلوم الوحيد هو اللاتاريخي، وهو غير موجود. فإذا أدركنا ذلك صار الحديث عن الطبيعة الإنسانية مقبولاً بوصفها شكلاً بلا مضمون محدد. فالإنسان ناطق ومعبر بالطبع لا بالوضع، ولكن نطقه وتعبيره المحددين بالوضع لا بالطبع. والواقعية هي التي تتصور النطق والتعبير أيضاً بالطبع في حدودهما التاريخي، وليس في كونهما قابلية للنطق والتعبير. الناطقية والمعربة يمكن أن تحلدا طبيعة الإنسان، إذا تصورناهما طية تشكيلة قابلة للتصوير والتشكيل خلال التاريخ؛ أما إذا اعتبرناهما مضموناً، فإن ذلك هو الواقعية النظرية والعملية التي منعت وجود علم النظر التاريخي، وعلم العمل التاريخي، استبدلاً لهما بالمنطق المعباري والأخلاق المعيارية.

العملية جمهورياً وخاصياً. فالقيم التي تُعَدُّ كليات واقعيةً آلياتها المولدة لها عند الجمهور وعند الخاصة (أصحاب علم العمل الفلسفي في هذه الحالة) واحدة. إنها آلية ظَنُّ المغلوب أن غلبة الغالب ليست علة قيم سلوكه، بل، بالعكس، علة غَلَبَتِهِ هي قيم سلوكه. آلية قلب العلاقة بين العلة والمعلول، هي التي تجعل المغلوب يعتبر صفات الغالب قيماً ذاتية مطلقة إطلاقاتاً جعله يكون غالباً، فيحاول الاتصاف بها ليكون مثله: «في أن المغلوب مرتع أبداً بالافتداء بالغالب في شعاره وزَّيِّه ونحلته وسائر أحواله. والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه: إما لَنَظَرِهِ بالكمال»^(٢١)، بما وَفَّرَ عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انتقادها ليس لعلب طبيعى، إنما هو لكمال الغالب. فإذا غالطت بذلك وَاقَصَلْ لها حصل اعتقاداً، فانتحلت جميع مذاهب الغالب، وتشبهت به، وذلك هو الافتداء. أو لما تراه، والله أعلم، من أن غلب الغالب لها ليس بعصبيه ولا قوة بأس، وإنما بما احتلته من الموائد والمذاهب، تُغالط أيضاً بذلك عن الغلب. وهذا راجع للأول»^(٢٢).

وقبل تحليل آليات التعميم الاجتماعية للقيم فلنومئى إلى آليات الإيجاد الاجتماعية للقيم، وهي التي أشار إليها النص بوصفها ما به يفسر ابن خلدون ظاهرة القيم عند كشفه المغالطات التي هي مصدر الموقف الواقعي: «أو لما تراه، والله أعلم، من أن غلب الغالب لها، ليس بعصبيه ولا قوة بأس، وإنما بما انتحلته من الموائد والمذاهب تغالط بذلك عن الغلب. وهذا راجع للأول»^(٢٣)، أعني الانتقال من تفسير الحدث التاريخي - غَلَبَ الغالب لها - بظاهرة اجتماعية غير واقعية، كونها تاريخية، أعني العصبية وقوة البأس، إلى تفسيره بأخلاق صاحب العصبية وقوة البأس، أعني العوائد والمذاهب التي تقلده فيها ظناً بأن هذه العوائد والمذاهب هي لذاتها، مصدر قوة وغلبة، بوصفها علامة على الكمال والوجوب. وإذا فالواقعية العملية كفسلفة، هي بدورها، ظاهرة اجتماعية تفسرها آلية تعميم القيم التي توجدتها الآلية الاجتماعية المنتجة للقيم. فما هي هذه الآلية الاجتماعية غير الواقعية، أعني التي لا تمثل كلياً عقلياً واقعياً غير ناتج من التاريخ؟ ذلك ما يحدده ابن خلدون مرتين في المقدمة ردّاً على

(٢١) لنظره بالكمال، أي لاعتباره نظيراً للكمال، لمناظرته به والتوحيد بينهما.

(٢٢) ويتضمن النص الأمثلة أو الحالات الأربع التي استمد منها ابن خلدون هذه الآلية، لتحليل تعميم

القيم في المجتمع.

١ - علاقة الأبناء بالآباء؛

٢ - علاقة الحامية أو الجيش بأهل بلادهم؛

٣ - العامة على دين الملك؛

٤ - علاقة المتعلم بالمعلم.

وهذه الأمثلة تعود جميعاً إلى مدلولها الواحد الذي هو علاقة الغالب بالمغلوب. لكن استعمال هذه الآلية للتفسير الاجتماعي نجده صريحاً كذلك في حالة اللغات. ابن خلدون، المقدمة، الباب ٢، الفصل ٢٢: «وفي لغات أهل الأمصار» ص ٦٧٥ - ٦٧٧، والباب ٢، الفصل ٢٣: «ولم المغلوب بالافتداء بالغالب» ص ٢٥٨ - ٢٥٩.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٨ - ٢٥٩.

الفلاسفة وما هو جوهر المقدمة كلها، أعني عدم تعالي الكلي العملي على التاريخية: «وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان [برهان حاجة الاجتماع وال عمران إلى الوازع] حجت يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلي»^(٢٤) وأنها خاصية طبيعية للإنسان، فيقررون هذا البرهان إلى غايته، وأنه لا بد للبشر من الحكم الوازع. ثم يقولون بعد ذلك: وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر، وأنه لا بد أن يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايت ليقع التسليم له والقبول منه، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزيف»^(٢٥). وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه: إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه، أو بالعصية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته. فأهل الكتاب والمتبعون للأتبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب، فإنهم أكثر أهل العالم. ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة. وكذلك هي لهم لهذا العهد في الأقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب، بخلاف حياة البشر فوضى دون وازع لهم البتة، فإنه يجتنب»^(٢٦).

آلية تعميم القيم النفسية

وهكذا إذا نتضح الآلية المحققة للوساطة بين أودية هذا الجدول في بعديها المولد للواقعية والثانية لها: أي آلية الكلي العملي الواقعي وآلية الكلي العملي الاسمي.

(٢٤) «إثبات النبوة بالعقل ماذا يعني فلسفياً؟ ونفيه ماذا يعني كلامياً؟ فإين خلدون، مثل كل الأشاعرة، يقول بأن النبوة غير ثابتة بالعقل، بل بالسبع: «وهكذا يتبين لك غلطهم في وجوب النبوات وأنه ليس بعقلي، وإثما مدركه الشرع كما هو مذهب السلف من الأمة» (المصدر نفسه، وفي العمران البشري على الجملة وفيه مقدمات» ص ٧٣). إن الوسيط الذي نهضنا هذا الإيجاب ونفيه هو هذه الجملة عن نظرية الإمامة بين السنة والشيعة: «ومذهبهم [الشيعة] جميعاً متفقين عليه أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة، ويتعين القائم بها بتعيينهم [وذلك هو رأي السنة جميعاً]، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام ولا يجوز لبني إغفالها ولا تفويضه إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر» (المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٢٧: «في مذاهب الشيعة في حكم الإمامة» ص ٣٤٨). فالإثبات يعني إذاً أن الشرع، وخصوصاً السياسي منه، أمر فوق التاريخ، لكونه ذاتياً للأشياء؛ والنفي يعني إذاً أن الشرع، وخصوصاً السياسي منه، أمر تاريخي، لكونه وضعياً للإنسان. لذلك تتقابل نظرية الإمامة بما هي ركن ديني، والإمامة بما هي من المصالح العامة. الأولى شرع مطلق، والثانية نسبية إلى نظر الأمة. الأولى تقول إذاً بكلي واقعي ذاتي للأشياء مثل طبائعها، والثانية تنفي ذلك وترجعه إلى الحاصل في التاريخ، بحكم الحل والعقد.

(٢٥) إن هذا التميز الطبيعي للبني (وفلسفياً يعني لوائح الشرائع، نتيماً كان أو فيلسوفاً)، هو الأساس الواقعي للكلي العملي، لكونه هنا معدوداً من طبائع الأشياء في الشارع والمشرع. لكن ابن خلدون ينفي حتى على الأنبياء القدرة على تحقيق الراسل من دون شروطها التاريخية، أعني العصية: لذلك ما من رسول إلا وهو في منعة من قومه ولا تتعد عليه النجاح. كما أن التاريخ الإسلامي كله - سواء في حياة النبي، أو بعدها - يفسر عنده بالآلية نفسها: آلية توازن القوى بين العصييات، ولعل أفضل الأمثلة هو عودة الأمر إلى الأمويين بعد الخليفة الأولين.

(٢٦) المرة الثانية وردت في: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٢٦: «في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه» ص ٣٤٠، والباب الأول من الكتاب الأول: «في العمران البشري على الجملة وفي مقدمات» ص ٧٢ - ٧٣.

- فالبعد الأول هو الذي أطلقنا عليه اسم آلية تعميم القيم، بحكم عملية نفسية وصفها ابن خلدون بكونها مغالطة ذاتية تُثَقِّفُ النفس خلالها ذاتها برواقية القيم، لكيلا تعترف بكونها مغلوقة: «إما نظره بالكمال بما وَرَّعَ عندها من تعظيمه، أو لما تغالب به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي، إنما هو لكامل الغالب. فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقاد، فانتقلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به: وذلك هو الاقتداء»^(٢٧). إضفاء الموضوعية على القيم، وإطلاقها، واعتبارها كمالاً علته إذا إطلاق المغلوقة، مع نفي نسبة الغالبية إلى الغالب، بل جعلها أمراً متعالياً على الغالب والمغلوب، أعني كمال القيم والصفات التي غلب بها الغالب، والتي يمكن للمغلوب، إن انتصف بها، أن يصبح من الغالبين! وهذه الآلية تسمى، في التحليل النفسي، آلية التقمص أو المماهة، وهي التي يفسر ابن خلدون الوساطة بين الشخصي الذاتي واللاشخصي الموضوعي في القيم، من منظور واقعي يستند إلى هذه المغالطة. وعموم هذه الآلية الذي مثل له ابن خلدون بأربع علاقات من طبيعة واحدة هي طبيعة العلاقة بين الغالب والمغلوب، هو عينه عموم الموقف الواقعي المستند إلى قلب العلاقة بين العلة والمعلول: فتتقلب صفات الغالب، من معلول للغالبية، علة لها: «أو لما تراه - والله أعلم - من أن غلب الغالب لها ليس بعصية ولا قوة بأس [أعني ليس بالآليات الحقيقية المنتجة للقيم]، وإنما بما انتحلته من العوائد والمذاهب تُغالب أيضاً بذلك عن الغلب. وهذا راجع للأول»^(٢٨). آلية التقمص، بما هي تعليل للمغلوقة بنفي نسبتها إلى الغالب كمغالطة، يوازيها مصاحبة النفي الفعلي لذات المغلوب من خلال التخلي عن صفاته والانصاف بصفات الغالب التي أصبحت، بذاتها، قيماً متعالية على الجميع، إذ قد أصبحت علة غلبة الغالب، وعلة تحوُّل المغلوب إلى نظير للغالب، ما دام قد انتصف بصفاته. وهذه المغالطة المولدة لواقعية القيم (ما انتحله من عوائد ومذاهب)، تجعل القيم بذاتها - مع نفي عللها الفعلية - ذات قدرة وفاعلية تمكّنها من قلب المغلوب غالباً، أو على الأقل مثيلاً له، بفضل الاقتداء في الحُلُق (النحل والعادات وأنماط السلوك).

ولعل المثال المقابل، الذي يضربه ابن خلدون أكثر وضوحاً في إبراز المغالطة النفسية التحليلية (إن صح التعبير)، هو عندما يرفض صاحب المغالطة التسليم للغالب بالغلبة حتى على مستوى الرمز: فإذا كان المقتدي المغلوب هنا يستسلم واقعاً، ويغالط ليحوّل هذا الاستسلام إلى مضاهاة، بحكم الاقتداء أو التقمص، فإن المترفع الرافض الاقتداء يرفض الاستسلام للغالب الحالي، إيماناً بالقيمة الذاتية لما استسلم إليه قبلاً من قيم أو لما يعتقد أنه ذو قيم ذاتية. ويتألف هذا المثال المقابل من نمطين من السلوك: سلوك ذوي النسب والشهرة الفاعلين النفوذ الفعلي والظانين أن الحسب والشهرة، بعد فقدان حقيقتهما، يبقيان فاعلين؛ ثم سلوك المبرزين في اختصاصهم الظانين أن غيرهم بحاجة إليهم. وحتى يبدو الأمر بجلاء، فلنورد

(٢٧) المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل ٢٣: «ولع المغلوب بالاقتداء بالغالب»، ص ٢٥٨.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

النص، وهو من فصل ذي عنوان يستحق التعليق^(٢٩): «ولهذا^(٣٠) نجد الكثير من يتخلق بالترف والشم لا يحصل له غرض من الجاه، فيقتصرون في التكسب على أعمالهم، ويصيرون إلى الفقر والخصاصة.

- وأعلم أن هذا الكبر والترفع من الأخلاق للذمومة، إما يحصل من توهم الكمال، وأن الناس يحتاجون إلى بضاعته من علم أو صناعة كالعالم المتبحر في علمه، أو الكاتب المجيد في كتابته، أو الشاعر البليغ في شعره. وكل محسن في صناعته يتوهم أن الناس محتاجون لما بيده، فيحدث له ترفع عليهم بذلك.

- وكذا يتوهم أهل الأنساب ممن كان في آبائهم ملك أو عالم مشهور أو كامل فيعبرون^(٣١) بما أروه أو سمعوه من حال آبائهم في المدينة، ويتوهمون أنهم استحقوا مثل ذلك بقرابتهم إليهم ووراثتهم عنهم، فهم متمسكون في الحاضر بالأمر المعلوم، إذ الكمال لا

(٢٩) وهذا العنوان هو: «إحراز السعادة والكسب والخضوع والتملق» إذ إنه قد يفيد التعليل النظري لما عرف عن ابن خلدون في سلوكه السياسي من أخلاق يكاد يكون هذا لها وصفاً أميناً. لكن هذا التفسير السريع للنظريات بسلوك صاحبها، فضلاً عن عمقه، ليس مطابقاً للحقيقة في هذه الحالة. ذلك أن ابن خلدون، في هذا الفصل، لا يعترض عن «خضوعه وتلقفه»، وإن صرح أنه يمتلئ، فلمع عن «علم خضوعه وتلقفه». فعلاً، ففي هذا السياق، يعلم ابن خلدون أن عديدي الكفاءة يكونون دائماً أقدر على الخضوع والتملق من أصحابها، ومن ثم فهو، مهما سعى إلى التملق والخضوع، فإنه لن يكون ذا جاه يشفع له في سبأه معهم. ولذلك كانت حياته عديمة الاستقرار. فليترك هذا الباب، لأن ابن خلدون قد انتهى إلى التسليم بعجزه عن مغالبة التملق، ففضل أن يكون ما هو، حتى وإن علم بحق أن هذا الخلق مؤدب إلى الشقاوة عوضاً من السعادة: «ولقد يقع في الدول اضطراب في المراتب (٥) من أهل هذا الخلق ويرتفع فيها كثير من السفلة وينزل كثير من العلية بسبب ذلك (٥٥). وذلك أن الدول إذا بلغت نهايتها من التغلب والاستيلاء انفرد منها منبت الملك بملكهم وسلطانهم وبس من سواهم من ذلك (...). فتجد كثيراً من السوقة يسعى إلى التقرب من السلطان بجده ونصحه، ويزلف إليه بوجوه خدمته، ويستعين على ذلك بعظيم من الخضوع والتملق له ولحاشيته وأهل نسبه، حتى يرسخ قدمه معهم وينظمه السلطان في جملة، فيحصل له بذلك حظ عظيم من السعادة، ويتنظم في عدد أهل الدولة». (الباب ٥، الفصل ٦: «في أن السعادة والكسب إنما يحصل غالباً لأهل الخضوع والتملق وأن هذا الخلق من أسباب السعادة»، ص ٦٩٩ - ٧٠٠). إذ إن السفلة لا يمكن أن يغلبهم من هو من العلية كآين خلدون!

(٥) في النص «إضراب» في المراتب، فضللنا اضطراب كما في طبعة تونس (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤)، ص ٤٧٣.

(٥٥) الإصلاح الوارد في النص غير ضروري لأن «بسبب ذلك» تفيد أن «أهل هذا الخلق» أصبح، ولو كان من أجل هذا الخلق» لاستغنى ابن خلدون عن عبارة «بسبب ذلك».

(٣٠) إشارة إلى ما يوصل إليه التملق من جاه أو من حظوة عند ذوي الجاه، وما ينتج من ذلك من أسباب السعادة.

(٣١) في النص «فيعبرون» وأصلح في الهامش «فيغترون»، وفي طبعة تونس المشار إليها محافظة على «يعبرون» مع إشارة إلى ما في الطبعة التي نخدمها (ص ٤٧٣)، واعتقد أن «يعبرون» أفضل كونها تعني بالضبط ما يريد ابن خلدون إفادته: يعبرون من الاعتبار الدعوة إليه لأنهم يريدون أن يكون لهم ما كان لأبائهم تديلاً بهذا الحاصل على ذلك الحق: وإذا فـ «يعبرون» تعني القياس الذي يستندون إليه في ادعاء هذا الحق لهم «ويتوهمون أنهم استحقوا». ولكن ترجمة الشيخ فانسون مونتاي من دون تعليق (Vincent Monteil, *Discours sur l'histoire universelle (Al-Muqaddimā)* (Paris: Sindbad, 1968), vol. 2, p. 803. مالت إلى «فيغترون» Ils sont arrogants ولعلها هي الأصح لطبعة مخطوطةها.

يورث. وكذلك أهل الحيلة والبصر والتجارب بالأمر، قد يتوهم بعضهم كمالاً في نفسه بذلك واحتياجاً إليهم^(٣٢).

وقد اعتبرنا هذا مثلاً مقابلاً للأول ودالاً على الآلية نفسها التي فسر بها ابن خلدون تعميم القيم لأنه من طبيعة واحدة استناداً إلى السلب لا إلى الإيجاب. فالأمر المنفي هنا، أعني الخضوع والتملق، يعود إلى رفض تقليد المغلوب للغالب، إذ إن من أهم علامات الخضوع والتملق، التقليد والاعتداء الصادر عن مغالطة لا واعية، كما في الحالة الأولى، أو عن مغالطة مقصودة كما في الحالة الثانية. فالخاضع المتملق قد يكون مدركاً بأن من يتملقه ويخضع إليه ليس كاملاً، وليس في صفاته لذاتها أدنى كمال، ولكنه عندئذ يكون مدركاً، كابن خلدون، أن عدم الخضوع وعدم التملق هو الذي يكون من جنس تقليد المغلوب للغالب آلية؛ ذلك أن توهم الكمال في الذات، لقدرة شخصية أو لنسب موروث، قد استند إلى الظن أن القدرة الشخصية أو النسب الموروث قيمة ذاتية تكون علّة لما ينتظره من اعتراف ومنزلة يؤثر لعدم حصولهما، رغم وجود ما يظنّه سبباً لهما. لهذا قلنا إن هذه الحالة مثال صالح للتدليل على الآلية نفسها، فآلية التقمص (في الحالة الأولى) وآلية الترفع (في الحالة الثانية) آلية واحدة، هي آلية المغالطة التي تجعل القيم أمراً واقعياً، يكون علّة للمنزلة الاجتماعية وللإتصاف بالغالبية عوض المغلوبة؛ في حين أن الأمر هو على نقيض ذلك، أعني أن صفات الغالب تُعدّ كمالاً لأنه غالب، والصفات وحدها، من دون غلبة فعلية، مجرد أسماء خاوية «فهم متمسكون في الحاضر بالأمر المعلوم». وهذا الأمر^(٣٣) المعلوم هو الأسماء إذا خلت من

(٣٢) لم تعتبر هذا الصنف الثالث صنفاً على حدة كونه يعود إلى الصنف الأول، رغم تميزه، أعني إلى صنف من يتوهم الكمال في نفسه لا لنسب أو جاه قديم، بل لصفة علمه أو عقله أو حيلته أو فنه... الخ.
ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٥، الفصل ٦: «أحرار السعادة والكسب بالخضوع والتملق»، ص ٦٩٧ - ٦٩٨.

(٣٣) إن هذا الوصف «الأمر المعلوم»، بما هو علامة على الواقعية العملية هنا، من جنس «شيئية المعلوم» عند المعتزلة، ومن جنس واقعية الكلّي عامة، وهي سند الوجود المتعالي للقيم وللماهيات عن الوجود والتاريخ. وإذا كانت شيئية المعلوم شرطاً في فهم الحركة، أعني التغير المنسوب إلى شيء واحد يُعدّ الثابت في التغير (وكذلك معنى الصورة والقوة عند أرسطو)، فإن الأمر المعلوم هنا كذلك شرط في فهم حركة الصبورة التي تجعل أمراً ما يكون معدوماً ثم يصير موجوداً، وخصوصاً في حالة الجاه والثروة هنا. وكما أشرنا سابقاً، عند الحديث عن الموجود والمعلوم (المصدر نفسه، الباب ٣)، إلى أن المعلوم مفهوم اقتصادي بالأساس. وكذلك الموجود، إذ إن ما وصفه ابن خلدون بالمعلوم هنا هو ما ليس بالفعل ما يزعم له (النسب بلا سلطة معدوم، أي قيمة وهمية ليست بالفعل؛ العلم بلا جاه معدوم، أي قيمة وهمية ليست بالفعل). وكون هذه القيم بالفعل أو موجودة ليس لها من ذاتها بل من آلية اجتماعية هي الآلية السياسية للسلطة السياسية كقوة بإطلاق أو كجاه بمعنى سلطة اقتصادية. وعندئذ يصبح النسب قيمة بالفعل أي له فاعلية النسب ذي المصيبة القوية المؤثرة، لأن النسب في ذاته كقيمة وهم؛ إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له. ونفعمه إما هو في هذه الوصلة والاتحام. فإذا كان ظاهراً واضحاً حمل =

مسمياتها، كما يعرف ذلك ابن خلدون عند تحليله أخطاء المؤرخين الناجمة من القياس بالاستناد إلى وحدة الاسم من دون اعتبار لتبدل الأحوال في المسميات. وقد ضرب مثالين أحدهما يتعلق بسلوك تعميم القيم، والثاني يتعلق بعلمه، بما هما كلاهما واقعيان.

- الأول: ظن المعلمين والقضاة أن التعليم والقضاء، كصناعة في عصرهم، من جنس التعليم والقضاء في صدر الدولة الإسلامية. فيتصور بعض المعلمين والقضاة أن مكانتهم من جنس مكانة الحجاج بن يوسف، وأسد بن الفرات، ظناً منهم أن وحدة الاسم تعني وحدة المسمى.

- الثاني: ظن المؤرخين صحة ذلك، وعدم التفطن إلى ما حصل من تغير في المسميات رغم ثبات الأسماء: «ومن هذا الباب [باب عدم التفطن للتغير] أيضاً ما يسلكه المؤرخون عند ذكر الدول [...] فما الفائدة للمصنف في هذا العهد في ذكر الأبناء، والنساء، ونفس الخاتم، واللقب، والقاضي، والوزير، والحاجب من دولة قديمة لا يُعرف فيها أصولهم ولا أنسابهم ولا مقاماتهم؟ إنما حملهم على ذلك التقليد والغفلة عن مقاصد المؤلفين^(٣٤)، والدخول

== النفوس على طبيعتها من النصرة كما قلناه» (المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل ٨: «في أن العصبية إما تكون من الالتحام بالنسب»، ص ٢٢٦). ويصبح العلم قيمة بالفعل أي له فاعلية الجاه المنتسب إلى العصبية المؤثرة، لأن العلم في ذاته كقيمة وهم: «والعلم مستضعف مسكين منقطع الجذم. فيتشوف الكثير من المستضعفين أهل الحرف والصنائع المعاشية إلى نيل الرتب التي ليسوا لها بأهل، ويعتونها من المكائت لهم فتذهب بهم وسوس المطامع، وربما انقطع حللها من أيديهم فسقطوا في مهواة الهلكة والتلف، ولا يعلمون استحسانها في حقهم، وأنهم أهل جرف وصنائع للمعاش، وأن التعليم، صدر الإسلام والدولتين، لم يكن كذلك، ولم يكن العلم بالجملة صناعة» (المصدر نفسه، «المقدمة في فضل علم التاريخ»، ص ٤٨): وما ذكر الأماكن والانتقال من وضع حالي إلى وضع مثبوث إليه إلا علامة على صحة تأويل المعلوم هنا في الكلي العملي، قياساً على المعلوم في الكلي النظري عند المعتزلة. الكلي العملي الواقعي، هو إذاً من جنس الشيء المعلوم، كلاهما دليل على الواقعية التي ينبغي ابن خلدون هنا.

(٣٤) وهذه المقاصد هي: «والمؤرخون لذلك العهد كانوا يضعون تواريخهم لأهل الدولة، وأبنائها مشرفون إلى بيت أسلافهم ومعرفة أحوالهم ليقفوا آثارهم وينسجوا على منوالهم حتى في اصطناع الرجال من خلف دولتهم وتقليد الخطط والمراتب لأبناء صنائعهم وذويهم. والقضاة أيضاً كانوا من أهل عصبية الدولة وفي عداد الوزراء كما ذكرنا لك فيحتاجون إلى ذكر ذلك كله» (المصدر نفسه، «المقدمة في فضل علم التاريخ»، ص ٥١). فماذا يعني هذا الكلام؟ التاريخ هنا ذو وظيفتين: الأولى: هي الاعتبار السياسي في تربية أبناء أهل العصبية. والثانية: هي شبه خارطة لتوازن القوى داخل العصبية لمساعدة الملك على تصريف شؤون الدولة في اصطناع الرجال. وإذاً فهذا التاريخ ليس من جنس العلم الذي يحاول ابن خلدون تأسيسه، بل هو أداة سياسية، إنه يُنسب إلى ممارسة السياسة والحكم وليس إلى علمها. ولذلك فالمؤرخ الآن - في زمن ابن خلدون غني عن فعل المؤرخ عندئذ في زمن أصحاب الدولة - كونه لا يستهدف العمل، بل العلم، أو بصورة أدق لا يستهدف الاستعلام من أجل العمل، بل العلم التاريخي الخالص. ويعتبر ابن خلدون أن المؤرخ في عصره أولى به أن يقتصر على علم الماضي بما هو سياسة داخلية وسياسة دولية (وعلم العمران هو موضوع المؤرخ وإذا فالسياسة بمعنى الحكم لا تعنيه إلا بما هي سياسة عامة للدولة ولعلاقات الدول بعضها ببعض دون اهتمام بخارطة توازن القوى المستهدف للعمل السياسي المباشر): «وأما حين تباينت الدول وتواعد ما بين العصور ووقف الغرض على معرفة الملوك بأنفسهم

وإذا فالآلية المولدة واقعية الكليات العملية واحدة في السلوك العملي وفي علمه، أعني أن علماء العمل، مثل المباشرين له، وقعوا في الخطأ نفسه فظنوا القيم أمراً ثابتاً لذاته، ثم عزلوه عن تغيره الذي لا يتوقف بما هو صراع القوى، ظناً منهم أن ثبات الأسماء مفيدٌ ثبات المسميات: «وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائلهم ونحلهم لا تدوم على وثيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول»^(٣٦). إن نفي التاريخية هو عينه إثبات الواقعية، وإثبات الواقعية ليس إلا عدم إدراك أن الثابت هو الاسم وليس المسمى، وأن القيم إذاً، بما هي ليست في سيلان أبدي هو عينه سيلان القوة وصرعاتها في المجتمع (الغلبة والغالبية والمغلوبة)، لا تعدو أن تكون أسماء: وإذا فالكلي العملي اسمي لا غير. «والدواء الدوي» ليس التبدل والتغير في المسميات، بل هو عدم إدراك ذلك، وعدم التفطن عند المؤرخين الواقعيين إلى أن الثابت الوحيد (إلى حدٍّ) هو الاسم الذي ينقلب إلى «قيمة - علة»، فيصبح من يُسمى قاضياً أو معلماً، في عهد ابن خلدون، بحكم آلية الواقعية، ظاناً نفسه ذا منزلة مضاهية لمنزلة أسد بن الفرات أو الحجاج بن يوسف؛ أي إن صفة القضاء والتعليم فصلتا وقُسمتا، فأصبحتا علةً للمنزلة ونُسي أن ما انتصفتا به عند ابن الفرات وابن يوسف جاءهما من منزلتهما في العصبية الحاكمة، وليس منهما. الكلي في القضاء والتعليم أعني القضائية والتعليمية، بما هما صفتان أو قيمتان أو وضعان اجتماعيان، ليس إلا الاسم. أما المسمى فهو «قضاء ما» و «تعليم ما»، هو شخص من الأرواح أو المنازل الاجتماعية التي تتحدّد عينياً، بحكم طبيعة توزيع القوة في المجتمع، وليس له أدنى علاقة بالكلي المظنون ذاتياً للقضائية أو للتعليمية.

وهذا الذي قلناه عن الكلي في منزلة أو وضع اجتماعي بعينه هو الذي يمكن أن يقال عن الكلي في الصفات المظنونة كاملة في حالتها التي التقمص (آلية المغالطة عن المغلوبة المقبولة) والترفع (آلية المغالطة عن المغلوبة المرفوضة). ففي كلتا الحالتين وقع القلب المغالطي الذي جعل المغلول يصبح علة، فصارت الصفات الخلقية المصاحبة لصراع القوى علة له عوض أن تكون، كما هي فعلاً، معلولة له. لذلك ظن المغلوب القابل لوضعه واقعاً بالاعتداء، والرافض

=خاصة الدول بعضها من بعض في قوتها وغلبتها ومن كان يناهضها من الأم أو يقصر عنها فما الفائدة (...)
(ص ٥١).

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٥١ - ٥٢.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٤٦.

له رمزاً (بجعل الصفات التي يتميز بها الغالب علة للغلبة قائمة بذاتها لا يرى ضيراً في تقصصها) أن صفات الغالب قيم واقعية قائمة الذات، وإليها يعود فضل الغالبة، وإلى عدها نقصُ المغلوبية، ومثله فعل المترفع - أعني المغلوب الراض وضعه واقماً بعدم الانتداء، والقابل إياه رمزاً يجعل الصفات التي يتميز بها هو علة لما كان يحقُّ له أن يكون له، كونها من جنس صفات الغالب (إذ هي كانت صفات لمن كانت له الغلبة عندما كان غالباً - النسب - أو لمن كان يجب أن تكون له الغلبة في الوضع الاجتماعي كونها له في العلم أو الفن أو الأدب أو الحيلة... الخ). فكلاهما - الخاضع والمترفع - كلاهما جعل من الصفات المصاحبة للغلبة عللاً لها، في حين أنها معلولة لها، كلاهما جوهر الخلق واعتبره أمراً واقعياً متعالياً على طرفي الصراع، فأوجدا بذلك، وبفضل الآلية النفسية التحليلية نفسها، القيم الموضوعية الواقعية التي يفسر بها ما قيله وتقصصه (الخاضع) وما يثيره عدم قبول غيره له (المترفع).

وإذا كان المثال الأول قد تعلّق بتحليل الآلية المولدة للواقعية في مجال دحض النموذج «المدني - النفسي» للاجتماعي، حيث يبين ابن خلدون المغالطة المولدة للكتّي العملي نفسياً بديلاً من آليته الاجتماعية التي أدت المغالطة إلى اخفائها: أعني آلية الأسباب الحقيقية لإيجاد القيم الخلقية وفرضها وتكوين الاجتماعي، فإن المثال المقابل يتعلّق بتحليل هذه الآلية في مجال دحض النموذج «الاقتصادي - المنزلي» للاجتماعي، حيث يبين ابن خلدون المغالطة المولدة للكتّي العملي اقتصادياً بديلاً من آليته الاجتماعية التي أدت المغالطة إلى اخفائها: أعني آلية الأسباب الحقيقية لإيجاد القيم الاقتصادية وفرضها، وتكوين الاجتماعي. وبذلك تكون الآليات المولدة للواقعية القيم والاجتماعي عامة خلقياً واقتصادياً هي عينها نموذجي السياسي المدني في الفلسفة الواقعية:

- أعني، أولاً، تعميم المغالطة النفسية التي تقيس المدينة على النفس، والظنُّ أن ما تراه النفس قيمياً ذاتية هو كذلك، وعدم إدراك أن ذلك عكس العلاقة بين النفسي المعلوم والاجتماعي العلة.

- أعني، ثانياً، تعميم المغالطة المنزلية التي تقيس المدينة على المنزل، والظنُّ أن الاستعمال هو المحدد للقيمة وليس التبادل، وأن التقدّم دائم. فالترفع نوعان: الأول ترفعه علته الظنُّ أن ما في المدينة من جنس ما في المنزل، حيث يكون الاعتراف بالفضل عند وجوده مفروغاً منه كونه مرغوباً فيه عند الآباء؛ والثاني علته الظنُّ أن الفضل السابق للمتقدم يبقى معترفاً به، كونه مضموناً بعرفان الأبناء. فتكون نعمة ذي الفضل الجديد وذو الفضل القديم في مجتمع صارت القوة والجاه فيه يد أخرى علتهما مقايضة ما يحدث في المجتمع بما يحدث في المنزل. لكن ذلك مغالطة. فالترفع بالفضل الجديد ممقوت في المجتمع، وإن كان مرغوباً فيه في المنزل (لفخر الآباء بالأبناء). والترفع بالفضل القديم ممقوت في المجتمع، وإن بقي محبوباً في المنزل (لعرفان الأبناء للآباء). وإذا كانت الحاجة والقيمة الاستعمالية هي المحددة

للقيم في المنزل، فإن القيمة التبادلية هي المحددة للقيم في المجتمع، لعدم حاجة ذوي الجاه، ولعدم وجود التنافس في المنزل (كون السيادة واحدة)، أو لطغيان النفسي الخلقي على المنزل وقلة فاعليته في المجتمع.

ولولا التسليم بواقعية الكلي لما كان للمترفع من علة تفسر موقفه، سواء استند هذا الترفع إلى الكفاءة، أو إلى النسب. كما إن الكفاءة والنسب، لو لم يكونا موضوعاً للتنافس (بخلاف ما في المنزل عادة)، لكان صاحباها يتالان ما يدفعهما عدم العرفان لهما به إلى الترفع والقيمة، بحيث إن السفلة الذين يعلون، والعلية الذين يسفلون، يعلون ويسفلون بحكم الآلية نفسها (وهي عند الأولين من جنس التكمص الواعي أو غير الواعي، وعند الآخرين من جنس الترفع باسم واقعية الكلي العملي ترفعاً يرضي الغالب أو يفضيه فيرفع المغلوب المقتدي ويقرّبه، ويخفض المغلوب غير المقتدي ويعدمه). وفي الحالة الأولى كان الكلام عاماً، ويتعلق بالافتداء من أجل الاندماج الاجتماعي عامة، وهو في الحالة الثانية أكثر دقة، ويتعلق بالافتداء (الحاضر) وعدمه (المترفع)، من أجل الاندماج في الدورة الاقتصادية وتوزيع الثروة في المجتمع^(٣٧). وإذا، هذا التحديد الثاني الأكثر دقة سيبيّن نقطة اللقاء بين نموذجي التأويل الفلسفي للاجتماعي أو السياسي المؤسسين للواقعية ونموذجي التأويل الفلسفي للاجتماعي الداحضين لها والمؤسسين للاسمية بديلاً منها: إذ فيه يلتقي «المدني - النفسي»، و«الاقتصادي - المنزلي» (وهما نموذجا الواقعية المتفانيان) ودحضهما المستند إلى «قصدنة - المدني»، و«بجمعة - المنزلي» بتوسط الآليات الاجتماعية السياسية النافية للنموذج النفسي (إبراز المغالطة في حالة المغلوب الحاضر، والمغلوب المترفع) وللنموذج المنزلي (إبراز المغالطة عند المترفع الذي يظن الكفاءة والبروز كافيّين لإعطائه المنزلة التي يستحق). يقول ابن خلدون: «لأن النوع الإنساني، لما كان لا يتم وجوده وبقاؤه إلا بتعاون أبنائه على مصالحهم، لأنه قد تقرر أن الواحد منهم لا يتم وجوده، وأنه وإن ندر ذلك في صورة مفروضة لا يصح بقاؤه^(٣٨)». ثم إن هذا التعاون

(٣٧) ولهذا العلة كان هذا الفصل من الباب الخامس المتعلق بأسباب العيش. وهو يعالج مسألة الثروة وعلاقتها بعدين هامين من أبعاد المجتمع:

- بعد الجاه أو الأوضاع والمنازل الاجتماعية وما توفر من أسباب الثروة في علاقتها بالسلطة الغالبة.
- بعد التصورات الخلقية للظاهرة الاجتماعية. وهنا يتعلق الشأن بالتصور الواقعي، بما هو قائل بتعالي القيم على البعد السابق، أعني بعد الجاه ودوره المحدد لتصيب الإنسان من الثروة.
لذلك كانت بداية هذا الفصل متضمنة أهم نظريات ابن خلدون السياسية بمعنى الكلمة: أعني ما يحتاج إليه المجتمع من مؤسسات تنقله من السيادة الطبيعية إلى السيادة التعاقدية عقداً عقلياً أو عقداً دينياً (وسنحل ذلك في إبانته)، ثم طبيعة الاجتماع نفسه أو قوانين الانتظام الذاتي التي تجعل الزواجر نفسه، بما هو صورة العمران، يصبح هو بدوره بحاجة إلى وزع فوقه بصوره.

(٣٨) وهنا قد يفهم أن ابن خلدون يقول بأن الإنسان مدني بالطبع بالمعنى الذي يقول به الفلاسفة وبالتامل نفسه، أي الحاجة إلى التعاون. لكن بقية النص تشير إلى أمرين يتفانيان ذلك:

لا يحصل إلا بالإكراه عليه لجهلهم، في الأكثر، بمصالح النوع، ولما جعل الله لهم من الاختيار، وأن أفعالهم إنما تصدر بالفكر والروية، لا بالطبع^(٣٩)، وقد يتعنت من للمعاونة فيتعين حمله عليها، فلا بد من حامل يكره أبناء النوع على مصالحهم لتتم الحكمة الإلهية في بقاء هذا النوع. وهذا معنى قوله: «ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليخضع بعضهم بعضاً مسخرين ورحمة ربك خير مما يجمعون»^(٤٠). فقد تبين أن الجاه هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والتمنع، والتسلط بالقهر والعلبة، ليحملهم على دفع مضارهم وجلب منافعهم في العدل بأحكام الشرائع والسياسة، وعلى أغراضه في ما سوى ذلك. ولكن الأول^(٤١) مقصود في العناية الربانية بالذات، والثاني^(٤٢) داخل فيها بالعرض، كسائر

= الأول هو حاجة هذا الاجتماع إلى الإكراه، وإذاً، فهو إن صح استعمال لغة أرسطو الطبيعية، من جنس الحركة العنيفة، وليس من جنس الحركة الطبيعية: الإكراه غير الحركة الطبيعية. والثاني: - وهو أهم من الأول ولعله علته - هو كون أفعال الإنسان تصدر بالفكر والروية، وليست بالطبع بحيث قد يتعنت عن التعاون، رغم حاجته إليه.

وهذا النص يعلل وجود الوازع أو السياسة بمعنى الحكم تعليلاً يجعلها شرطاً في الاجتماع، عوض أن يكون هو شرطاً فيها. ولو كان الاجتماع طبيعياً بالمعنى الفلسفي، أعني حركة طبيعية وليس حركة عنيفة، لكان حصول التعاون أمراً بالطبع لا بالاختيار ولا تستغنى عن الإكراه. وجود الاجتماع متقدمة على السياسة بمعنى الإكراه على الاجتماع، وإذا فالسياسة بمعنى الإكراه على الاجتماع متقدمة على السياسة بمعنى الوجود الاجتماعي نفسه. الوجود الاجتماعي إذا طرأ بعد أن لم يكن وإذا فهو ليس طبيعياً، بل تاريخي حتى قبل نشأته. نشأته ذاتها تاريخية.

وسرى أن هذه النشأة بالإكراه يمكن أن تشفعها نشأة أخرى بالسياسة، أو بما يشبه التخلي عن الحاجة إلى الإكراه، انظر: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٥١: «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره»، ص ٥٤٠ - ٥٥٤.

(٣٩) وإذا فالحاجة إلى الإكراه هي عينها عدم الفعل بالطبع بل بالروية والاختيار. فتكون الروية والاختيار والفكر بما هي ضد الفعل بالطبع سبباً في كون الاجتماع ظاهرة تاريخية لا ظاهرة طبيعية: «ومن هنا الحاجة إلى الحكم الوازع والسلطان القاهر، إذ لا يمكن وجوده دون ذلك من بين الحيوانات كلها إلا ما يقال عن النحل والجراد. وهذه، وإن كان لها مثل ذلك، فيطريق إلهامي لا بفكر وروية» (المصدر نفسه، «الكتاب الأول: في طبيعة العمران في الخلق»، ص ٦٧). وتعليق الطبعة التي نعتمدها عدد ١٥ لا حاجة إليه لأن الكلام مستقيم - وكذلك تعليق الطبعة التونسية وهو عينة تعليق الطبعة اللبنانية - والترجمة الفرنسية التي نعتمدها كأنها كذلك تتضمن هذه الأضافة، ولكن عدم وجودها لا يغير المعنى، كما يتبين من الباب الأول من الكتاب الأول: «في العمران البشري على الجملة وفي مقدمات»، ص ٧٢ التي توضح الفكرة نفسها مع تحديد طبيعة هذه الروية، من خلال المقابلة بين الفطرة والهداية عند الحيوانات الاجتماعية (النحل والجراد) والفكر والسياسة عند الإنسان. وإذا فالإنسان ليس اجتماعياً بالطبع مثل النحل، بل هو اجتماعي بالإكراه، كونه غير مفلور على الاجتماع، ولأن الرئيس والرؤوس عند الحيوانات متميز أحدهما من الآخر طبيعياً وليس كذلك عند الإنسان (ص ٧٢). وقد حاول الفلاسفة إثبات هذا التميز الطبيعي للرئيس من الرؤوس، ففاه ابن خلدون (ص ٧٢).

(٤٠) القرآن الكريم، «سورة الزخرف»، الآية ٣٢.

(٤١) الأول، يعني: «التصرف فيمن تحت أيديهم بالإذن والتمنع (...) ليحملهم على دفع مضارهم وجلب منافعهم في العدل بأحكام الشرائع والسياسة».

(٤٢) الثاني، يعني: «التسلط بالقهر والعلبة (ليحملهم) (...) على أغراضه فيما سوى ذلك (أي في ما سوى ما يحملهم عليه الأول)».

الشرور الداخلة في القضاء الإلهي، لأنه قد لا يتم وجود الخير الكثير إلا بوجود شر يسير من أجل المواد. فلا يفوت الخير بذلك، بل يقع ما ينطوي عليه من الشر اليسير. وهذا معنى وقوع الظلم في الخلقة تفهّم^(٤٣).

فكون المجتمع بحاجة إلى الإكراه ليكون حاصلاً بمنع من قياسه على نموذج طبيعي، حتى ولو كان أقرب ما يكون إليه، سواء كان الاجتماع الحيواني عند النحل والجراد أو النموذج النفسي: تعاون تلكات النفس وخصوصاً قواها الثلاثة. لا يمكن أن يكون نموذج الاجتماع إلا تاريخياً، أي أمراً حصوله غير طبيعي بل تاريخي، وكون التعاون الاقتصادي لسد الحاجات في المجتمع ليس إلا تابعاً لهذا الإكراه يبعده عن النموذج المنزلي، حيث يغيب دور الإكراه؛ وهو لا يبرز إلا إذا عدنا فقسنا المنزل على المجتمع، إذ إنه مثل المجتمع يخضع لمنطق العلاقة بين الاقتصادي والسلطوي، أو الجاه كما حدده ابن خلدون هنا^(٤٤).

وإذا فلا النموذج النفسي - بنية طبيعية فطرية لعلاقات السلطان في المجتمع بما هو مؤلف من طبقات (الناطقة، أي الحاكمة؛ والغضبية، أي الحرس والجيش والأمن؛ والشهوانية، أي المنتجة لأسباب العيش) بمقبول، إذ إن الحاكمة ليست بالضرورة العاقلة؛ والحرس ليس بالضرورة الغاضبة (فقد تكون الأرذل مثل المرتزقة، في حين أن الغضبية تعني صفة خلقية سامية هي الدفاع أو الثورة ضد الظلم)؛ والمنتجة ليست بالطبع الأرذل والأدنى، إنها فقط المغلوبون على أمرهم؛ ولا النموذج المنزلي (بنية بين النفسية والاجتماعية وهي من جنس الاجتماع الفطري عند الحيوان على الأقل في مظهرها لغلبة الغرائز والعواطف عليها) بمقبول كذلك: إذ إن توزيع العمل والمنزلة الاجتماعية المرتبطة به مرتبطة خصوصاً بالسلطان، أو بالقوة، أو بالعلاقة مع ذوي القوة، وذلك هو الجاه عادلاً كان (بحسب الشرائع والسياسة) أو غير عادل (بحسب التسلط والهوى). فلم يبق إذاً إلا آليتان وكتلتاهما اجتماعية متجاوزة للبنى الطبيعية، نفسية كانت أو منزلية:

(٤٣) وهذا من جنس محاولات التنزيه في الربوبيات الفلسفية: الخير بالقصد الأول والشر غير المقصود، ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٥، الفصل ٦: «أحرار السعادة والكسب بالخضوع والتملق»، ص ٦٩٥-٦٩٦.

(٤٤) وبذلك يكون المجتمع والدولة نموذجاً لفهم النفس والمنزل وليس العكس: - من هنا نجد علم نفس عام هو الشكل العضوي للنفس الإنسانية الحالية من مضمون محدد. ودونه علم نفس بدوي، وعلم نفس حضري، بحسب عاملين: عامل الاقتصاد (اقتصاد الضروري واقتصاد الكمال)، وعامل السلطة (الحر من السلطان الخارجي القاهر، والخاضع له). - ونجد علم اقتصاد عام هو الشكل العضوي للجسم الإنساني الحالي من كل مضمون محدد، ودونه علم اقتصاد بدوي وعلم اقتصاد حضري، بحسب عاملين كذلك: عامل الاقتصاد (الضروري - الكمال)، وعامل السلطة (الحر من السلطان المستقل، والخاضع له). وعامل الاقتصاد في الحالتين هو القصدية. والثاني في الحالتين هو الجماعة: وكتلتاهما إذاً جمعة بالاقتصادي السياسي والاجتماعي السياسي وهي جوهر الأرضة.

١- آلية السلطة الخالصة وهي إلى صراع الإرادات الخلقي أقرب، أعني أنها هي الآلية الأعمق كونها من جنس القوة العضوية الناقية لذاتها بإنتاج نقيضها^(٤٥)، أعني تكون

(٤٥) وهذا الصراع بين الإرادات لملء الأساس الوحيد الذي يتجاوز التاريخ بطابع العود الأبدية: إنه الغريزة العليا التي يعود إليها ابن خلدون في جل تفسيراته:

١- فهو غريزة حب التآله، التي هي في الوقت نفسه إرادة سيطرة إيجاباً وإرادة تحرر سلباً، وهي التي، بانعدام قدر معلوم منها، يفقد الإنسان (بل وكل حيوان) غريزة البقاء، فينقرض. فالأمة التي تُسأم الذل تنقرض، والسباع التي تفقد حريتها لا تسافد، ولهذا المبدأ يعود موت الحضارات التي تقتل هذه الغريزة، وإليه كذلك يعود اتباعها من البدو والشعوب البدائية.

٢- وهو، بالإضافة إلى كونه جوهر الإنسان ومهامته، إن صُح التعبير (غريزة حب التآله)، هو جوهر السياسي عامة: سواء بخصوص علاقة العصبية بنفها أو بخصوص علاقة عناصرهما ببعضهما بعض. فالعصبية، بالإفراط، تولد العصبيات المتنافسة القاتلة. وداخل العصبية نفسها استقرار الحاكم واصطفائهم من لا يتناسب إلى العصبية لتحقيق هذا الاستقرار يقضي عليها.

٣- وجميع المبادئ السياسية تعود إذاً إلى محاولة الحفاظ على التوازن بين هذا المبدأ البيولوجي العام والحضارة ومتطلباتها حتى لا تقتل هذه الغريزة. وذلك هو معنى الانظام الذي لأجله كانت السياسة ضرورية لتجاوز هرج العصبية. ومن أمثلة ذلك:

- أ - في التربة، حتى لا يقع إذلال الشاب فتتكسر فيه هذه الغريزة.
- ب - في العمل، حيث يؤدي الظلم وانكسار الحقوق إلى قتل حب العمل، ومن ثم القضاء على العمران.
- ج - في السياسة، حيث تؤدي الحماية إلى جعل المواطنين غير قادرين على حماية أنفسهم (من هنا تفضيل عجرة أهل البدو على وداعة أهل الحضار).
- د - وأخيراً فإن هذه الغريزة (حب التآله) تجمع التقيضين:
 - فهي إرادة قوة للسيطرة أو للتحرر لتحقيق الذات والحفاظ عليها، وخصوصاً لتمكينها من الاستمتاع بالذائد، وأرقاها وأكثرها لذة هي هذه الإرادة نفسها في السلطان.

- وهي، في الوقت نفسه، إرادة تحطيم ذاتي، إذ هي تسعى إلى السيطرة، فالسلطة، فالدعة، فالخضارة، فإزالة أسبابها، فالموت (ولولا أنا رفضنا منذ البداية المقارنات لأشرنا هنا إلى وجوه الشبه مع علم النفس التحليلي - إله الحب الذي هو في الوقت نفسه إله الموت - أو مع اللاوعي الحيوي عند نيتشه). ولا يحتاج هذا المعنى من معاني حب التآله أو الغريزة الأساسية التي تستند إليها نظرية المقدمة إلى أدلة منها، فهي لحمة المقدمة وسداها: فتحت الآليات المولدة للواقعية العملية فهي تعود إليها؛ إذ إن الاقتداء، بما هو تقمص، والترفع، بما هو رفض له، علتهما حب التآله أيضاً. وتكفي هذه الجملة شهادة على ذلك: «ويحصل له للترفع المقت من الناس لما في طباع البشر من التآله. وقل أن يسلم أحد منهم لأحد في الكمال والترفع عليه، إلا أن يكون ذلك بنوع من الفهر والنبل والاستطالة وهذا كله ضمن الجاه». (الباب ٥، الفصل ٦، ص ٦٩٨). ولتكتف بعض العنوانات الدالة على هذا المعنى: الباب ٢، الفصل ٥: «شجاعة أهل البدو»؛ الباب ٢، الفصل ٦: «معاناة أهل الحضار لأحكامهم»؛ الباب ٢، الفصل ١٩: «من ورائي للملك حصول المنة»؛ الباب ٢، الفصل ٢٢: «ولع المغلوب بالانتداء بالغالب»؛ الباب ٢، الفصل ٢٤: «الأمة إذا غلبت أسرع إليها الفناء» ومنه خصوصاً هذه الجملة المليقة: «وفيه، والله أعلم، سر آخر، وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له. والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه تكامل حتى عن شعب بطنه وري كبده. وهذا موجود في أخلاق الأناسي. ولقد يقال مثله على الحيوانات المفترسة، وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الأدميين» (ص ٢٦٠)؛ الباب ٣، الفصل ٣=

العصبية المكونة للدولة المكونة للحضارة المفسدة للدول، والمكونة لشروط نشأة عصبية أخرى، وفيها للاقتصادي دور مهم.

٢- آلية الجاه، أو السلطة بما هي المجتمع كآلة إنتاج وتوزيع للثروة، وهي تندرج ضمن الصراع الأول لا تعدوه وتسهم في تحقيق هدفه: أي إن الجاه مدعاة إلى عدم العدل المؤدي إلى زوال العمران، ومن ثم إلى تسريع آلية الصراع السابق - وسنحلل كلتا الآليتين لاحقاً.

آلية إنتاج القيم الاجتماعية

- والبعد الثاني هو الذي أطلقنا عليه اسم آلية إنتاج القيم بحكم عملية اجتماعية هي التي تخفيها الآلية الأولى التي سماها ابن خلدون آلية المغالطة النفسية، أو على الأقل وصفها بكونها كذلك (فسميناها كذلك) في حالتي الإيجاب (القبول بالغلبة فعلاً، ونفيها رمزاً بفعل مغالطة واقعية القيم) أو السلب (عدم القبول بالغلبة فعلاً ورمزاً بفعل المغالطة نفسها، ولكن بخصوص قيم المترفع المظنونة واقعية وليس قيم الغالب عليه، لذلك وصفها ابن خلدون بـ «الأمر المعدوم»). وطبعاً فهي، بما هي هي، أمر موجود، ولكن بما هي مظنونة قيمة مع غياب فائدتها، صارت أمراً معدوماً: العدم ينفي القيمة، لأن العالم المترفع عالم فعلاً، وذا النسب المترفع ذو نسب فعلاً، ولكن فائدة العلم وفائدة النسب، من دون الجاه، هي المعدومة، أعني هذا الذي يثبت الواقعي وينفيه الاسمي، أي «شيئية المعدوم» العملي. وإذا فالآليتان المولدتان فعلاً للقيم، بما هي أعيان لا كلية فيها إطلاقاً، هي: آلية السلطة الخالصة، وآلية السلطة الاقتصادية أو الجاه، ولنسم الأولى بالغلبة السياسية أو العصبية، والثانية بالغلبة الاقتصادية أو الجاه.

وسيتأتي دور هاتين الآليتين فنعرضهما، بعد الفراغ من دحض الآليات المولدة للواقعية العملية. فالنقلة من الوادي الأول ببعديه البسيط والمركب، أعني من الشوق والإرادة إلى الغاية والروية، وتحول ذلك إلى خير وواجب، ومن ثم إلى قيمة وعلة غائية في ذات الشيء ووجوده، تقع بحكم آليات نفسية تجعل هذه الظواهر الخلقية الوهمية أموراً كلية واقعية ذاتية للأشياء، في حين أنها مغالطات لإخفاء الآليات الاجتماعية الفعلية المولدة للقيم الفاعلة بحق، لا الوهمية، وذلك في مستوى البسائط والمركبات، مع ما يصاحب ذلك من نفي

= ١٦، ٣٨، ٣٩، ٤٠ وخصوصاً ٤٣: «في أن الظلم مؤذن بخراب العمران»، الباب ٤، الفصول ١٦ - ١٨ وخصوصاً ١٨: «في أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره»، الباب ٥، الفصل ٣: «في أن الخدمة ليست من المعاش الطبيعي»، وفيه دحض لنظرية العبودية؛ الباب ٥، الفصل ٥: «في أن الجاه مفيد للمال»؛ الباب ٥، الفصل ٦: «أحرار السعادة والكسب بالخضوع والتملق»، وهو الفصل الذي نعلق عليه؛ الباب ٥، الفصل ٧: «في أن الفلاح من معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو»؛ الباب ٦، انفصل ٤٠: «في أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم»؛ الباب ٦، الفصل ٥٩: «في ترفع أهل المراتب على اتحال الشعر».

لكل كلية وواقعية لهذه القيم الفاعلة بحق، رغم كون آلياتها المولدة لها ذات قوانين كلية هي موضوع علم العمران البشري والاجتماع الإنساني.

وهكذا تكون واقعية الكلي العملي - مثل واقعية الكلي النظري، بما هي معيارية وهمية - نقلة مغالطة، تُغالط بها النفس فتجعل شوقها وإرادتها هنا (وتصورها وتصديقها هناك) أموراً ذاتية للموجودات، ولا تكتفي بطابعها الإضافي إلى صاحبها، فتجعلها قيماً موضوعية، تفسر بها ما يفسرها: قلب الملول إلى علة، والنتيجة إلى سبب. وإذاً فمغالطة نفس المتندي الخفية للعلل الحقيقية، ونفس المترفع الخفية للأسباب الحقيقية المحققة للوفاة في المجتمع البتآن نفسيّتان من طبيعة واحدة تولدان الأوهام العملية أو الأخلاق البديلة من علم العمل التاريخي، مثلاً ولدت الآليات النفسية في جدول العقل النظري (الفصل الخامس) الأوهام النظرية أو المنطق البديل من علم النظر التاريخي. وبذلك يتطابق الجدولان الواقعيان بما ينفيانه من آليات فعلية للعلم النظري ومعلومه وللعمل وعلمه، فيبرز، بدقة، ما كان خافياً في المقدمة ويبدو مجرد استطرادات، فإذا به يمثّل دحضاً نسقياً لواقعية الكلي العملية مصاحباً لإثبات الاسمية العلمية، كما كان إثبات الاسمية النظرية إثباتاً نسقياً مصاحباً لدحض واقعية الكلي النظري عند ابن تيمية. ويبيّن أن الآلية المولدة للواقعية النظرية والعملية هي إذاً آلية واحدة، رغم اختلاف الجدولَيْن اللذين يتضمنان المفهومات الثمانية عشر للميتافيزيقا وللميتاتاريخ الواقعيين، أعني المفهومات الأساسية للفلسفة القديمة والوسيلة، وهي آلية تعيب التاريخي والاجتماعي في النظر والعمل، والربط المباشر بين النفسي والميتافيزيقي وبين النفسي والميتاتاريخي تسليماً بأن تصورات الذات وتصديقاتها (في النظر) وأشواق الذات وإرادتها (في العمل) تصبح مباشرة كليات واقعية هي عين الماهيات والبراهين والأخبار والواجبات التي تعلق على تاريخ النظر والعمل، إذ هي صور جوهرية، وعلل صورية، وقيم جوهرية، وعلل غائية، لها أساس واقعي في ذوات الأشياء ووجوداتها، وليست مجرد وقوعات تعبر إما عن توازن القوى النظرية ضمن جماعة الفاعلين في العلم، أو عن توازن القوى العملية ضمن جماعة الفاعلين في العمل. انتقال الواقعي من مجرد الحصول إلى مزاعم الجوب، وعودة الاسمي من مزاعم الجوب إلى مجرد الحصول: ذلك هو الذهاب والإياب في الدحض والإثبات، أعني في دحض الواقعية وإثبات الاسمية عند فيلسوفينا، والهدف هو فك الارتباط بين العلم النظري والوجودي وبين العلم العملي والأكسولوجي. وفي كلتا الحالتين، يُؤفّض العلم اللاتاريخي والعمل اللاتاريخي، أي العلم المعياري والعمل المعياري.

ويجب ألاّ نتصور أننا سننتقل من المعيارية في العلم والعمل إلى عدمها، بل إننا سنستعيز من المعيارية الواقعية (المنطق والأخلاق بما هما علمان معياريان) - وهي معيارية ساذجة تظن علمها وعملها عين المعقول الذي هو جوهر الوجود - بمعيارية نقدية أو غير ساذجة تعلم أن علمها وعملها ليسا إلاّ ما أراده الإنسان بما هو ذو تاريخ واجتماع، وكان

يمكن أن يكون غير ما كان لكونه لا وجوب له، ولا شيء يُثبت أنه عين المعقول الذي هو جوهر الوجود؛ بل إن هذا المعقول نفسه مجرد وهم. وإذا فالعلم والعمل الاسميان لا يخلوان من الأكسيولوجية، لكنها بمعنى دون الأكسيولوجية الواقعية وأكثر منها ادعاء في الوقت نفسه. فهي دونها لوصف علمها وعملها بمجرد الحصول لا الوجوب، وهي فوقها لنسبتها التشريع العلمي والعملية إلى الإنسان لا غير، وتفسير العلم والعمل بتاريخهما فحسب نفيًا لمابعد التاريخ ولما بعد الطبيعة. إنه التواضع المستكبر! إنه طريان عهد الإنسان بإطلاق، عهد التاريخي والنسبي وعهد التخلي عن مابعد التاريخي والمطلق. إنه عهد تحقيق الاستخلاف والرئاسة الإنسانية، بلغة أبي زيد^(٤٦).

ثانيًا: المرحلة المحددة للاسمية العملية وآلياتها

لقد أغنانا ابن تيمية عن إثبات أمرين، أبرزهما أيما إبراز، وأكدهما كل التوكيد (الفصل الثالث والفصل الخامس).

- الأول منهما قُرب العلوم العملية من العلوم النظرية بنفي الفرق بين المحدثات والمجربات، أي بين ما لا دخل لإرادة الإنسان في مجراها (المحدثات)، وما هو من أفعاله الاختيارية (المجربات)، وردّ الثانية إلى الأولى، لا من حيث الطبيعة - فالعلم لا علاقة له بطبائع الأشياء - بل من حيث المعلوماتية: لا فرق بين علمنا عادات الظواهر الطبيعية وعادات الظواهر التاريخية^(٤٧). والمعلوم أن الفلسفة الواقعية، لظنها أن العلم علم بالطبائع،

(٤٦) جمع ابن خلدون بين أربعة مفاهيم وطابق بينها هي: الخلافة، والرئاسة، وحب التأله، والفكر والروية بما هي معنى الإنسانية عنده. وقد أشرنا إلى هذه المعاني في الهامش السابق، ولكن الخلافة والرئاسة فيه مقصورتان على بعدهما السياسي (أعني السيادة والرئاسة وحسب التأله في المجتمع وعلى البشر). ولهذه المفاهيم كذلك معنى السيادة والرئاسة والخلافة وحسب التأله بمعنى السيطرة على الطبيعة، وذلك كما ورد في الباب ٦، الفصل ١١ بعنوان: «في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر». ولأهمية هذا المعنى: الخلافة، الرئاسة، حب التأله والفكر والروية، وهي جميعاً واحد، سيكون أهم جزء في هذا الفصل خاصاً بدراستها.

(٤٧) ابن تيمية الحارثي، الرد على المنطقيين، ص ٣٨٧: «وبالجمل، الأمور العادية، سواء كان سبب العادة إرادة نفسية أو قوة طبيعية، فالعلم بكونها كلية هو من التجربات - أو من الحدسيات - إن جيلجت نوعاً آخر. حتى العلم بمعاني اللغات هو من الحدسيات: فإن الإنسان يسمع لفظ المتكلم ثم قد يعلم مراده المعنى بإشارة إليه، أو بقرينة أخرى. ثم إذا تكرر كلامه بذلك اللفظ مرة بعد مرة وهو يريد به ذلك المعنى، علم أن هذه عادته الإرادية، وهو إرادة هذا المعنى بهذا اللفظ، إذ قُصد إنهاؤه المخاطب، وهذا مما يسمونه بالحدسيات [بحسب رأي ابن تيمية]، إذ ليس كلام المتكلم موقوفاً على اختيار المستمع، وهو من التجربات العامة [التي تشمل ما كان يقسمه الفلاسفة إلى نوعين: التجريبي والحدسي]. فإن السمع إنما عُرف به الصوت، والمعنى المعنى قد يُفهم أولاً بأسباب متعددة. أما كون المتكلم من عادته ولغته أنه، إذا تكلم بهذا اللفظ أراد ذلك المعنى فهذا من هذا الباب. وكذلك سائر ما يعلم من عادات الناس، وبهائمهم، وعادات النبات، وعادات سائر الأعيان هو من هذا الباب»، ثم ص ٣٨٨: «فعامة ما عند الفلاسفة، بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجدات هو من العلم بعادة =

كانت توضع فصلاً إستمولوجياً بين العلم النظري والعلم العملي، لوجود البون الأنطولوجي بين موضوعيهما: أحدهما محدود وضروري ومستقل عن إرادة الإنسان (الطبيعة)، والثاني مجزؤ واختياري وخاضع لإرادة الإنسان (التاريخ). ولما كانت تتميز في الاختياري، بين المطابق للعقل والواجب والمتعد عنهما، صار العلم العملي علم المفاضلة بين الاختيار المطابق لهما والاختيار الضال عنهما، فأصبح التاريخ أخلاقاً يحاكم الحاصل بالواجب، كما تقتضيه طبيعة الإنسان التي تتحدد في العلم النظري. وإذا بالعلم العملي وكأنه عامل وليس عالماً: فعوض أن يعلم الحاصل من أفعال الإنسان، يسعى إلى تحديد ما كان عليه أن يفعل، ويحكم ما فعل بما كان عليه أن يفعل. ولا تخلو فلسفة قديمة أو وسيطة من ذلك، بما في ذلك فلسفة أرسطو نفسها^(٤٨). وهذا هو الأمر الذي انتهت الاسمية النظرية، حيث نفى ابن تيمية تميز الموضوع العملي عن الموضوع النظري بما هما معلومان: فكلاهما آت من الخارج - أي من الموضوع لا بما هو من وضع العالم والأصار العلم مجرد أوها، بل بما هو من غير وضعه ومستقل عنه في الخارج - كلاهما خاضع لقاعدة السمي إلى المطابقة مع الموضوع الخارجي نظرياً كان أو عملياً، من دون الزعم لحظة واحدة أن الموجود ينحصر في المعلوم منه، أو أن المطابقة حصلت.

وطبعاً، لو كان العلم علماً بطبائع الأشياء لامتاز علم النظر عن علم العمل، لاختلاف طبيعة موضوعيهما. لكن اختلاف الطبائع يتعلق بالموجودات بما هي موجودات، وليس بما هي معلومات^(٤٩). وإذا فجميع العلوم نظرية بغض الطرف عن طبيعة موضوعاتها: لأنها، نظرية كانت أو عملية، ليست بما هي موجودة من صنع العالم حتى وإن كانت بما هي

= ذلك الموجود، وهو ما يسمونه بالحدسيات. وعامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية كعلم الهأة، فهر من هذا القسم من التجربات إن كان علماً.

(٤٨) أرسطو، السياسة، المقالة السابعة، وفيها وصف للدولة المثال الأعلى كيف تكون.

(٤٩) عدم المطابقة بين الموجود بما هو موجود وبينه بما هو معلوم - حتى في حالة قدرتنا على صنع نظير الموجود انطلاقاً من علما - فضلاً عن كونها من شروط بقاء علما خاضعاً لمعيار يتعالى عليه، ويفرض علما التواضع اللازم للمانع لنا من تحويل علما إلى مطلقات لا تقبل التجاوز كأنها حدود لإلهة، هي الأساس الأول والأخير للعالية النظرية من وجهة النظر الاسمية:

- فهي شرط التوجه إلى النسق المعرفي لتقريبه إلى ما لا نهاية إلى هذا الموضوع بما هو متعال عليه. ومن ثم فهي شرط اللاتماهي في تحمين المعرفة الإنسانية؛

- وهي، من ثم، شرط التخلي النهائي عن المقابلة بين الحقيقة اللاتاريخية التي إذا بلغنا إليها يكون كل ما تقدم عليها تاريخاً للأخطاء: فيكون التاريخ الإنساني وكأنه سلسلة من الأخطاء خارج الحقيقة، وليس سلسلة من الاجتهادات المؤدية إليها.

وإذا فهنا هو التواضع العلمي الفعال، المقابل للإدعاء الميتافيزيقي العقيم: أعني أن هذه المقابلة هي جوهر المقابلة بين الاسمية والواقعية.

المعلوم منها، أعني نماذج علمها، من اختراعه. وما كان هذا الخلط ليقع في الفلسفة لو لم تجعلها الواقعية تستنتج من اختلاف طبيعة الموضوعات، اختلاف طبيعة علومها: وهو ما صُتِرَ من شأن الوضع في النظر إلى حد الظن أن العلم هو عين المعلوم، وعظم من شأنه في العمل إلى حد الظن أن المعمول ليس إلا المعلوم منه.

ولكي نوضح هذا الأمر، فلنصطلح على تسمية الوضع العلمي الموجد للمعاملات وضعاً إيجادياً، أعني أنه يوجد للمعاملات فعلاً في التاريخ الإنساني. وهذا ليس من فعل علماء العمل إلا نادراً، بل هو من فعل من يدهم الحل والعقد في الشؤون التاريخية، أعني، بلغة ابن خلدون، الأقوياء الذين تصبح إراداتهم وعاداتهم... الخ، مؤسسات اجتماعية عامة. ولنصطلح على تسمية الوضع العلمي للاستعلام عن الموجودات وضعاً استعلامياً، أعني أنه لا يوجد الأشياء المعلومه نفسها فعلاً في التاريخ، بل هو يوجد نماذج علمها. وهذا هو الوضع الذي يكون من فعل العلماء. وطبيعاً فالوضع الاستعلامي قد ينقلب إلى وضع إيجادي، عندما تصبح النظرية ذات فعالية إيجادية: مثلما هو الشأن، مثلاً، في التركيب الكيميائي الموجد لنظائر الموجودات الكيميائية، أو حتى لما تخلو منه الطبيعة. وبحكم مثل هذا الانقلاب، يمكن فهم هذه العلاقة الإستعمولوجية الأساسية في المعرفة الإنسانية. فالوضع الإيجادي الذي هو مصدر الموجودات التاريخية كلها لا ينتج من الوضع الاستعلامي إلا نادراً وفي أرقى درجات التاريخ الإنساني؛ بل هو متقدم عليه ويبد غير العلماء؛ والوضع الإيجادي الذي قد يمتد أحياناً إلى الموجودات الطبيعية (التركيب الكيميائي مثلاً) لا يخرج عن الوضع الاستعلامي إلا نادراً (في حالات الإختراع بالصدفة). ولما كان التاريخي حصيلة الوضع الإيجادي خارج علمه، فإن الوضع الإيجادي فيه متقدّم دائماً على الوضع الاستعلامي، خلافاً للطبيعة التي يكون فيها الوضع الاستعلامي متقدماً دائماً على الوضع الإيجادي، بحيث إن التاريخي يغلب عليه الوضع الإيجادي في البداية، والوضع الاستعلامي في النهاية؛ والطبيعي يغلب عليه الوضع الاستعلامي في البداية، والوضع الإيجادي في النهاية، إلى أن يحدث التوازن: فيقل الوضع الإيجادي في التاريخي الذي يصير، بعد تحققه، وكأنه طبيعة خارجية قائمة الذات، ويزداد الوضع الإيجادي في الطبيعي الذي يصير، بعد تحقق علمه، وكأنه حصيلة تاريخية يفعلها الإنسان. فيمتطبعن التاريخي، ويتأرشن الطبيعي^(٥٠).

(٥٠) ويمكن أن نضيف تعليقاً أساسياً يخص كيفية التعامل مع الوضع الإيجادي والوضع الاستعلامي في العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية:

- ففي العلوم الطبيعية ليس من اليسير بلوغ الوضع الاستعلامي إلى مرحلة الوضع الإيجادي. فالعلم لا يصبح فاعلاً إلا إذا اقترب النموذج التفسيري من طبيعة الظاهرة المفسرة بدرجة تجعله قادراً على إيجاد نظيرها - إيجادها هي ممتنع إذ هي موجودة بعد - أو إيجاد مادة لم يكن لها وجود في الطبيعة. وإذا فالمعيار هنا واضح ولا =

- الثاني قُرب العلوم النظرية من العلوم العملية لإثبات الطابع الوضعي للمعلوم النظري بما هو معلوم، إذ هو غير ذات الموجود الذي يتعلق به العلم. ومعنى ذلك أن العلماء عاملون، بالمعنى الفلسفي للكلمة، لعلهم، أي أن المعلوم من وضع عمل العلماء بما هم أهل الحل والعقد في العلم، كما تكون القيم والقوانين والمؤسسات عامة من وضع من ييدهم الحل والعقد في تلك الميادين. إنَّه ضرب من صراع الإرادات «النظرية»، إن صح التعبير، ما دام ما يصبح عاماً من الموضوعات العلمية - مثل ما يصبح عاماً من العادات والقيم والسلوكات - وهو ما فرضه الغالب في ذلك الميدان. وبهذا المعنى يصبح العلم عملاً عاملوه هم العلماء، أي إن العلم ليس إلا أحد ضروب العمل، وهو أكثرها فاعليةً وغماعةً، رغم كونه يبدو حيادياً وخالياً من المعيارية، ومن السعي إلى الفعل. وهذا العمل غير المباشر يكون الأداة الأساسية للسيطرة على الطبيعة وعلى التاريخ^(٥١). فمجرد الزعم بأن المعقول المعلوم هو عينه طبيعة الموجودات المشار إليها به ليس إلا إرادة قوة تسلب الموجود من تعالیه لتضيفه إلى هذا المعقول الذي وضعه العالم، واعتبره عينَ الوجود الذي يصبح معيار كل الإدراكات الأخرى للوجود^(٥٢).

= يمكن للشعوذة والإدعاء الزعم بأن الوضع الاستعمالي صار علماً فاعلاً. ولعل يسر التجريب هنا وقلة كلفته من المساعدات عليه.

- أما في العلوم التاريخية فمن اليسير الزعم بأن الوضع الاستعمالي صار علمياً بدرجة تمكّن من النقلة إلى الوضع الإيجادي، وذلك لأن المعيار هنا غير واضح ولأن العمل لا يستطيع الانتظار مثل النظر. من هنا كثرة الشعوذة والإدعاء. ولعل عسر التجريب هنا يحد ذاته من الحقيقت له. ومع ذلك فإن الوضع الاستعمالي هنا سرعان ما ينتقل إلى وضع إيجادي مزعوم، لذلك سرعان ما يتقلب العلم الإنساني إلى علم معياري. وإذا فالعيارية أسرع قدوماً إلى العلوم التاريخية منها إلى العلوم الطبيعية، بحكم هذا السبب الذي وصفنا: انعدام تقدم الموضوع على علمه يكون أحياناً علة لجعل علمه موجداً له إيجاباً غير علمي، مما يجعل العلم هو بدوره عملاً بلا علم مثل السياسة العامة. ولهذه العلة ترى ابن خلدون - في هذه الحالة - يفضل السياسي العامي المجرب على المنظر الذي يقلب العلاقة بين العلم والمعلوم، فيجعل الثاني تابعاً للأول، وينتقل من الوضع الاستعمالي إلى الوضع الإيجادي بلا علم ومن ثم إلى التجريب الخطير بكل مستقبل الإنسان؛ وذلك هو مفهوم الثورات المزعومة مستندة إلى أساس علمي.

(٥١) ويمكن أن نطلق على الواسطتين في جدولي النظر والعمل بما هما مؤسستان اجتماعيتان الأسماء

التالية:

- الأولى هي التعليم (جدول النظر الخالص) والصنائع (جدول النظر المطبق) وتكون في بُعديها بالرمز أساساً. كونها تحدث الوساطة بين النفسي والاجتماعي والطبيعي.

- الثانية هي التربية (جدول العمل الخالص) والتقنية (جدول العمل المطبق) وتكون في بُعديها بالتكنولوجيا للسيطرة على النفس أو للسيطرة على المواد أي بين النفسي والاجتماعي والطبيعي.

(٥٢) والوهم الأكبر هو حصر الوجود في الإدراك عند كل مدرك. انظر: ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦،

الفصل ١٠: «علم الكلام»، والفصل ٣١: «في إبطال الفلسفة وفساد متعلّقيها»، وقد سبق فصلنا هذا الوهم في القسم السابق.

وليس يعني إدراكُ الاسمية لهذا الأمر تخلياً عنه. فالاسمي لا ينفي عن العلم الاسمي المعيارية، بل بالعكس هو يُبرز طبيعتها بفضح المغالطة الزاعمة بأن العلم النظري - إذا طابق الشروط المنطقية - هو طبيعة الأشياء، ومن ثم فهو قمين بما يُنسب إليه من معيارية. الاسمي يعتبر هذه المعيارية تحكيمية: فهي ليست طابع الأشياء، ولكنها قيم إنسانية وضعت وضعا لتكون أداة للسيادة على الطبيعة علماً لها وعملاً فيها: «واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه. فكان كله في طاعته وتسخره. وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^(٥٣). فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته»^(٥٤)، وكذلك «الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له. والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غايته عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده. وهذا موجود في أخلاق الأناسي. ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة، وانها لا تسافد، إذا كانت في ملكة الأدميين»^(٥٥). وإذا فالعمل والعلم كلاهما إرادة قوة للسيادة والرئاسة والاستيلاء على الطبيعة وعلى الشريعة. ويجمع بين المفهومين - الرئاسة العملية والرئاسة النظرية - مفهوم الاستخلاف.

ومجرد إثباته في العمل - عند ابن خلدون - يجعله ثابتاً بالأولى في النظر. ذلك أن نفي الحاجة إلى التشريع المنزل، والاكتفاء بديلاً منه بالتشريع المفروض بالقوة دليل كافٍ، في هذه الحالة، على إنسانية التشريع، ليس في العمل فقط، بل وكذلك في العلم. وقد أثبت ابن تيمية التشريع الثاني، لذلك تحدثنا عن النقلة من عبادة الطبيعة إلى السيادة عليها؛ وأثبت ابن خلدون التشريع الأول، لذلك نتحدث عن النقلة من عبادة الشريعة إلى السيادة عليها. والغريب أن ابن خلدون قد أسند ذلك إلى المبدأ السني القائل بأن ثبوت الشرع نقلي وليس عقلياً: «فأذاعهم [الفلاسفة] أن ارتفاع النزاع إما يكون بوجود الشرع هناك ونصب الإمام، غير صحيح. بل كما يكون بنصب الإمام يكون بوجود الرؤساء أهل الشوكة، أو بامتناع الناس عن النزاع والتظالم»^(٥٦). فلا يهض دليلهم العقلي المبني على هذه المقدمة^(٥٧)، فدل على أن مدرك وجوبه^(٥٨) إما هو بالشرع، وهو

(٥٣) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٣٠.

(٥٤) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ١١: «في أن عالم الحوادث الفعلية إما يتم بالفكر» ص ٨٣٩ - ٨٤٠.

(٥٥) المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل ٢٤: «الأمّة إذا غلبت أسرع إليها الفناء»، ص ٢٦٠. ولعل الإنسان أكثر الحيوانات المفترسة اقتراساً!

(٥٦) مجرد فرضية جدلية وهي ممكنة عقلاً، وغير موجودة فعلاً، لأن ابن خلدون ينفي استغناء الاجتماع عن الحاكم الوازع.

(٥٧) مقدمة الفلاسفة لإثبات الحاجة إلى النبوة والإمامة وجعلها أمراً عقلياً يُثبت بمجرد كون الاجتماع بحاجة إلى وازع.

(٥٨) وجوب الإمام أو الخليفة أو السلطة السياسية ذات السند الروحي أو الشرعية غير المستمدة من القوة.

وما أشرنا إلى هذين الأمرين إلا لنبين أن الإشكال هنا لا يدور حول الوضع الاستعلامي الذي يشترك فيه النظر والعمل من حيث هما واضعان لنماذج علم معلومهما، بل حول الوضع الإيجادي، أعني حول آليات إيجاد الظواهر التاريخية في العمل. وكنا سابقاً قد رأينا آليات الإيجاد الوضعي للموضوعات الاستعلامية بوصفها الوسائط الاجتماعية بين وادي المفاهيم التي في النفس (التصور والتصديق) ووادي المفاهيم التي في القول (الحد والقياس)، وبين وادي المفاهيم التي في باطن الأشياء المعقول (الصورة الجوهرية والعلّة الصورية)، والتي في ظاهرها المحسوس (ذات الشيء ووجوده)؛ فاعتبرنا الأولى راجعة إلى مؤسسة التعليم (نقل العلم) والثانية إلى مؤسسة الصناعة (نقل الحرف)، والأولى هي الأداة والآلية الاجتماعية الرابطة بين النفسي والمنطقي في القول وبين المنطقي والطبيعي في الشيء، بخصوص العلم النظري؛ والثانية مثلها بخصوص تطبيقاته^(٦٠)، وكلها تفعل بآلة اقتداء المغلوب بالغالب، خاضعاً كان أو مترفعاً.

فما هي الوسائط الماثلة بين وادي المفاهيم التي في النفس (الشوق والإرادة)، ووادي المفاهيم التي في القول (الغاية والرؤية)، وبين وادي المفاهيم التي في باطن الأشياء المعقول (القيمة الجوهرية والعلّة الغائية)، والتي في ظاهرها المحسوس (ذات الشيء ووجوده)^(٦١)؟ إن قياس الوساطة العملية على الوساطة النظرية أصبح الآن ممكناً، بفضل ما

(٥٩) الحاجة إلى الخليفة أو السلطة الوازنة ذات الشرعية المستندة إلى غير القوة وحدها اجماعية وليست أمراً عقلياً ولا شرعياً؛ أي إن نصب الإمام أمر أجمع على وجوب الأمة لمراعاة المصالح العامة، وليس هو كما ترى الفلاسفة أمراً عقلياً (أي من طبائع الأشياء) ولا هو كما ترى الشيعة أمراً دينياً واجباً بالتحسين النصي. انظر: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٢٧: وفي مذاهب الشيعة في حكم الإمامة، ص ٣٤٨-٣٥٧ والفصل ٢٦: وفي اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه، ص ٣٤٠.

(٦٠) وقد غاب مفهوم الماهية والبرهان للاستغناء عنهما، إذا اعتبرنا واقعيين أو لتحولهما اسماً إلى مجرد موضوعات مخترعة، كما رأينا في الفصل الخامس.

(٦١) وينبغي مفهوم الخير والواجب للاستغناء عنهما إذا اعتبرنا واقعيين أو لتحولهما اسماً إلى مجرد موضوعات مخترعة، أعني أنهما بحكم الآلية النفسية المغالطة اعتبرنا كذلك، ولكنهما في ذاتهما، ليسا لاشوق الأقوياء وإرادتهم (وكذلك الماهية والبرهان ليسا إلا تصور الأقوياء وتصديقاتهم).

ولكن معيار القوة في حالة الخير والواجب غيره في حالة الماهية والبرهان. وذلك لأن القاضي هنا يصبح بالتدريج غير المتقاضين. فالاحتكام إلى التجربة هو الذي يقضي بين صاحبي نظريتين متنافستين، حول أمر ما في تفسير ظاهرة من الظواهر. لذلك قلنا إن الانتقال من الوضع الاستعلامي إلى الوضع الإيجادي، في مجال علوم الطبيعة، لتفسره ولوجود معياره الواضح (القدرة على صنع الشيء أو عدم القدرة) يُبعد عن القوة بمعنى التسلط، ويقرب من القوة بمعنى العلم الحقيقي. أما عسر الاحتكام إلى التجربة في العلوم التاريخية، فإنه يجعل القضاء بين صاحبي نظريتين متنافستين حول أمر ما في تفسير ظاهرة من الظواهر، يكاد يكون متعذراً وهو ما يُيسّر اللجوء إلى التحكم والاستعاضة من قوة الحجّة بحجة القوة. والواقع أن قوة الحجّة في مجال علوم الطبيعة ما كانت

يُتَناه بخصوص طبيعة الوضعين المستعمل والمُوجد. فإذا كان التعليم والصناعات يتوسطان بين مكونات جدول العقل النظري بفضل تصوير الأول لنفس متعلّم العلم بالعلم وبالصناعة، ولذات المتعلّم بالعلم وبالصناعة، فإن التربية والتقنية تتوسطان بين مكونات جدول العقل العملي بفضل تصوير الأولى لنفس متعلّم العمل بالعمل والتقنية، ولذات متعلّم العمل

لتكون قوية لو لم تكن حجة قوة كذلك: إذ هي تمكّن من الوسائل الممكنة من القوة. وإذا فالقاضي غير المتقاضي في علوم الطبيعة لم يصير حكماً إلا لكونه يجعل من القاضي المتقاضي الذي معه قوة الحجة معه كذلك حجة القوة. وإذا فالعلم، حتى في الإنسانيات، يصبح مصدر قوة بالتخلي عن القوة الزائفة والاستعاضة منها بالقوة الحقيقية: أعني ما سماه ابن خلدون إنسانية الإنسان: «وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته» (المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ١١: «في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر»، ص ٨٤٠). ولهذا فإن النقلة إلى المطابقة بين قوة الحجة وحجة القوة في العلوم التاريخية أعمس وأطول، ولكنها حادثة بمجرد التمييز بين الوضع الاستعمالي والوضع الإيجابي، والسمي بالأول، قدر المستطاع، إلى أن يصحح بقادره على أن يكون الثاني. وهذا هو هدف ابن خلدون ومطلوب القاعدة التي صَدَرْنَا بها هذا الفصل، أعني قاعدة ابن الأزرقي. وما كان ذلك ليكون لو لم يتم التخلص من الواقعية التي جعلت من الوضع الاجتماعي الزائف دفعة واحدة وضماً إيجابياً في الوهم، هو إيجاد معيار العمل عوض إيجاد المعولات التي صارت بيد العاملين الذين يهزأون من علم العمل، حتى صار مفهوم «الفيلسوف الملك» من موضوعات السخرية والتندر: بحيث إن من شروط العلم العامل بحق ألا يكون موقفه موقف العامل غير العالم. عدم العمل المباشر للعلم بحق شرط في العمل غير المباشر الذي هو العلم. ويتضمن ذلك التخلص من الانقذاد الذي ولّد جدولي الواقعية النظرية والواقعية العملية. ففي بداية العلم والعمل يمكن أن نقول إن الجدولين متطابقان ثم - بحكم كون القاضي غير متقاض في علوم الطبيعة - يفصل جدول النظر عن جدول العمل انفصلاً يجعل الواقعي ظناً أن جدول النظر مطابق لطابع الأشياء وتابع لها، وجدول العمل متقدم على المعولات التي هي تابعة له. ولكن ذلك غير صحيح إلا إذا ظننا أن العلم العملي يبقى علماً حتى عند عدم مطابقة التاريخ لها، كما يظن الفلاسفة. ولو جعلوا من التاريخي الفعلي موضوعاً له لكان القاضي هنا أيضاً غير متقاض، ولتباح الجدول العملي إلى العودة إلى التطابق مع الجدول النظري. لكن عندئذ يبرز من جديد أن الجدول النظري هو بدوره من جنس جدول العمل، ويصحب بالتدرج متخلصاً من الوضع الإيجابي الوهمي ومكتفياً بالوضع الاستعمالي الناحي تدريجياً إلى الوضع الإيجابي الفعلي. وكذلك جدول العمل إذا قبل التخلص من المعيارية الزائفة. وعندئذ يصبح علم العمل، مثل علم النظر، وضماً استعمالياً تابعاً لمجال بحثه، ومتدرجاً نحو التحول إلى وضع إيجابي، كلما اقترب الاستعلاء من المعلوم فأدرك بنته الخفية، بحيث يصبح العلم الفاعل عملاً تحقق: فيكون الشوق تصوراً، والغاية حداً، والمناهية خيراً، والصورة الجوهرية قيمة جوهرية، والإرادة تصديقاً، والروية قياساً، والواجب برهاناً، والملة الصورية علة غائية، فيطابق الجدولان النظري والعمل. ويكون العمل علماً لم يتحقق بعد: فيكون التصور شوقاً، والحّد غاية، والخير مامية، والقيمة الجوهرية صورة جوهرية، والتصديق إرادة، والقياس روية، والبرهان واجباً، والملة الغائية علة صورية، فيطابق الجدولان كذلك. لكن المطابقة الأولى، بعد التحقق، والثانية قبله، ويتبعها كل التاريخ الإنساني الناقل من هذه المطابقة الأخيرة في الوهم والشيء، إلى تلك في الواقع والتحقيق، أو، إن شئنا، من مجرد تصور الاستخلاف إلى تحقيقه، من الرئاسة المطلوبة إلى الرئاسة المحققة، من السيادة على الطبيعة والشرعية كحكم لهما كسقيفة. وإذا فما يُغفله الواقعيون هو التاريخ كله، تاريخ العلم إلى أن يصير فاعلاً (وليس لمصيرورته فاعلاً غاية ولا حد)، وتاريخ العمل إلى أن يصير فاعلاً فعل النظر (وليس لهذه المصيرورة غاية ولا حد). إنهم يستبدلون الاستخلاف بالتحقق فعلاً وبالتدرج في التاريخ، بمجرد وهم الروية المزعومة في مطابقة المعقول للموجود الحاصلة بدءاً.

بالعمل وبالتقنية: وهنا يكون التصوير أعمق منه في الحالة الأولى، ويبرز بوضوح تدخل القوة في التصوير وإرادة الغالب في المغلوب.

لكن هذه الوساطة في جدول النظر وفي جدول العمل تعلقت بمضمونات الجدولين وكأنها بعدٌ موجودة. فكيف تكون الوساطة وهي غير موجودة أو بصدد الإيجاد؟ كيف يوجد الأقوياء الموضوعات النظرية والموضوعات العملية لكي تصبح، بوساطة التعليم والصناعة، والتربية والتقنية، المضمون المتبادل في النظر والعمل بين البشر ثم بينهم وبين الأشياء؟ الجواب عن هذا السؤال هو الذي يتعلق به العنوان الثاني من هذا الفصل، أعني المرحلة المحددة للاسمية العملية وآلياتها، بما هي مُوجدة للعلم وللعمل، أي للحضارة الإنسانية ككل أو لآيات «الاستخلاف والاستيلاء على عالم الحوادث» بلغة أبي زيد. وهذه الآيات الموحدة هي الآلية السياسية الاجتماعية، والآلية السياسية الاقتصادية، أو آلية الاجتماع السياسي بما هو صراع حيوي اجتماعي حول السلطة لداتها، وآلية الاقتصاد السياسي، بما هو صراع إرادات أو جاهد يدور حول الثروة كمظهر من مظاهر السلطة (الجاه): آلية الغلبة السياسية بإطلاق أو العصبية وآلية الغلبة الاقتصادية أو الجاه، وعنهما تنفرع آليات تعميم العلم والعمل بعد إيجادهما، أعني التعليم النظري (التعليم) والمهني (الصناعات) والتربية والتقنية التي تؤدي جميعاً دور الأدوات الاجتماعية لتعميم ما تم إيجاده، بفضل الاجتماع السياسي بما هو صراع قوى منتج للقيم النظرية والعملية، والاقتصاد السياسي بما هو صراع قوى منتج للقيم النظرية والعملية. والأولى ذات مضمون روحي خلقي رمزي (علماً وعملاً) والثانية ذات مضمون مادي اقتصادي فعلي (علماً وعملاً): ويعود أساسهما الموحد لهما إلى حب التآله، أو الرثاسة الإنسانية بما هي سيادة على الشريعة وعلى الطبيعة أو بما هي تشريع ذاتي من الإنسان لنفسه، أعني جوهر التاريخية^(٦٢).

(٦٢) ويمكن أن نصف الآلة الاجتماعية بما هي ذاتية الحركة (Machine automotrice) بالصورة

التالية:

١- الآلية القاطرة: وهي للنتجة للعلم وللعمل، أعني آلية التغلب السياسي الحاصل نظراً وعملاً، وآلية التغلب الاقتصادي نظراً وعملاً.

٢- الآلية المقطورة (وهي في خدمة الأولى وأداة لها): أداتنا الوساطة في النظر، أي التعليم والصناعة والوساطة في العمل، أعني التربية والتقنية. ويمكن أن نصلطح على البعد الأول منهما، أعني التعليم والتربية، فنسميه الأداة المقدية أو الرمزية، بمعنى الفعل في الإنسان وفي العالم بواسطة تكوين المؤسسة الناطقة والعاملة التي يكون فيها الإنسان فاعلاً نظراً وعملاً في الطبيعة والمجتمع؛ وأن نصلطح على البعد الثاني منهما، أعني الصناعة والتقنية، فنسميه الأداة الفنية أو المادية، بمعنى الفعل في الإنسان وفي العالم بواسطة تكوين المؤسسة الناطقة والعاملة التي يكون فيها الإنسان فاعلاً نظراً وعملاً في الطبيعة والمجتمع. ويُن أن النظر والعمل في المؤسسة المقدية يكون بالبعد الرمزي من النظر والعمل، وأن النظر والعمل في المؤسسة الفنية يكون بالبعد المادي منهما، ولنرمز إلى الأولى بالفكر، وإلى الثانية باليد.

١- آليات العمل الاسمية أو غير الواقعية، أي جوهر التاريخية

وصفنا آليات التعميم المغالطة المولدة للواقعية (اقتداء المغلوب وترفع المعتد) وآليات التعميم الاجتماعية الفعلية المساعدة لها (التعليم، الصناعات، التربية، التقنية)، فجاء الآن دور الآليات المنتجة لمضمونات الجدولين، من دون سذاجة اعتبارها واقعية، أعني الاجتماع السياسي ببعدي صراع القوة فيه (بعد الصراع المبدع للنظر، وبعد الصراع المبدع للعمل)، والاقتصاد السياسي ببعدي الصراع فيه (بعد الصراع المبدع للقيم الاقتصادية، وبعد الصراع المبدع لعلاقات الجاه). وبذلك تبرز لنا الآليات التالية:

١- صراع القوة العملية الغاية: السلطة من أجل السلطة، النفوذ للنفوذ بما هو لذة لذاته وليس وسيلة لغيره، وذلك داخل العصبية الواحدة، وبين العصبيات في المجتمع أو خارجه (بين المجتمعات المختلفة).

٢- صراع القوة النظرية الغاية: المعرفة من أجل المعرفة، النفاذ من أجل النفاذ بما هو لذة لذاته وليس وسيلة لغيره، وذلك بين أهل المذهب الواحد، وبين أهل المذاهب في المجتمع أو خارجه (بين المجتمعات المختلفة).

٣- صراع القوة العملية الأداة: السلطة من أجل الثروة بما هي وسيلة الوسائل ولذة للذائد، وذلك بين الجماعة المتملقة والخاضعة الواحدة، أو بين الجماعات في المجتمع الواحد، أو بين المجتمعات المختلفة.

٤- صراع القوة النظرية الأداة: المعرفة من أجل الثروة بما هي وسيلة الوسائل ولذة للذائد، وذلك بين الجماعة المتملقة الواحدة، أو بين الجماعات في المجتمع الواحد، أو بين المجتمعات المختلفة.

٣- والآلة القاطرة متقاطرة: إذ إن كلاً من فرعها قاطرٌ ومقطورٌ لقسيمه. فألية التغلب السياسي الحاصل قاطرة بإطلاق؛ ولكنها قد تصبح مقطورة فيصبح التغلب الاقتصادي هو القاطر وهي المقطورة.

٤- والآلة المقطورة أيضاً متقاطرة: إذ إن كلاً من فرعها قاطرٌ ومقطورٌ. المؤسسة العقديّة (نظراً وعملاً) هي القاطرة بإطلاق للمؤسسة الفنية؛ ولكنها قد تصبح مقطورة لها. فتصبح المؤسسة الفنية قاطرة. وهذا الانقلاب الثاني علته الانقلاب الأول. إذا ساد الاقتصادي على السياسي ساد الفني على العقدي، وإذا ساد السياسي على الاقتصادي، ساد العقدي على الفني.

٥- وسيادة السياسي على الاقتصادي أو عكسه، وسيادة العقدي على الفني أو عكسه عليهما علاقة سيادة بين عنصري كل منهما. فالسياسي يجمع الجدولين النظري والعملي، فإذا تقدم العملي كانت له السيادة وإذا تأخر صارت للاقتصادي. وكذلك الشأن في ثنائية كل منها: الاقتصادي النظري والعملي، والعقدي النظري والعملي والفني النظري والعملي. وإذا فالجدولان هما المتحكمان بحسب الترتيب: إنهما الجسر الناقل من مابد الطبيعة ومابد التاريخ الواقعيين إلى الطبيعة والتاريخ الاسمين.

ويُرى أن ٣ و ٤، بما هما وسيلتان، تابعتان دائماً لـ ١ و ٢، حتى وإن انعكست أحياناً العلاقة فصارت القوة العملية الأداة والقوة النظرية الأداة - بما هما مطلوبتان - غايتين. ويكون هذا الانقلاب، إما عند عديدي ١ و ٢ في تقربهم إلى من عندهم ١ و ٢، أو في نهايات أصحاب ١ و ٢ عند فقدانهم لـ ١ و ٢. وبذلك يمكن أن نقول إن العمران الإنساني يغلب عليه ١ و ٢ عند الصعود، و ٣ و ٤ عند النزول. لذلك اعتبر ابن خلدون ٣ و ٤ أدواتي السفلة الذين يستحوذون على الدولة بحكم إشرافها على الأقول، ولتخلي المبدعين بحق عن القيام بواجبهم ترقماً وتعلّقاً يقيم لم يبق لها السلطان الفعلي: «ولقد يقع في الدول اضطراب في المراتب من أهل هذا الخلق، ويرتفع فيها كثير من الشفلة وينزل كثير من العلية بسبب ذلك»^(٦٣). وذلك أن الدول إذا بلغت نهايتها من التغلب والاستيلاء، انفرد منها منبئ الملك بملكهم وسلطانهم، وفي من سواهم من ذلك. وإنما صاروا في مراتب دون مرتبة الملك وتحت يد السلطان وكأنهم تحوّل له. فإذا استمرت الدولة وشمخ الملك، تساوى حينئذ في المنزلة عند السلطان كل من انتمى إلى خدمته، وتقرّب إليه بنصيحته، واصطنعه السلطان لغنايه في كثير من مهامه، فتجد كثيراً من الشوقه يسعى في التقرب من السلطان بجده ونصح، ويتزلف إليه بوجوه خدمته، ويستعين على ذلك بعظيم من الخفوض والتعلق له ولحاشيته وأهل نسه، حتى يرسخ قدمه معهم، وينظمه السلطان في جملة، فيحصل له بذلك حظ عظيم من السعادة، وينتظم في عدد أهل الدولة»^(٦٤). وناشئة الدولة حيث من أبناء قومها الذين ذلّلوا صعاها ومهدّوا أكتافها معتبرين بما كان

(٦٣) ما هو هذا الخلق الذي يفسر به ابن خلدون الاضطراب في المراتب؟ هل هو خلق المترفع من ذوي المكانة الإبداعية (علماء وأدباء وصناعاً) والثّنية (فنها أو في ناشئة الدولة)، بما هو عند رافض للخفوض، أم هو الخلق المطالب بالخفوض ووجود القابليين له؟ فالعوامل هنا ثلاثة:

- ١- خلق الملك الذي يريد الاستفراد بالجد؛
- ٢- خلق ناشئة الدولة الذين شاركوه في تأسيسها - أهل عصبيته - وخلق المترفعين من العلماء والأدباء وأهل الحرف، أعني كل الذين تألّى نفوسهم التعلق والخفوض؛
- ٣- خلق التملّقين والخاضعين من السفلة والسوقة.

وقد يذهب الظن ببعضهم إلى أن واحداً من هذه الأخلاق هو المفسر للظاهرة. لكن ابن خلدون لا يفسرها بأي منها، بل بالدينامية الاجتماعية لتفاعل هذه العوامل الثلاثة. وحصيلتها الانتقال من عصبية الدم إلى عصبية الولاء، ومن المؤسسين الفعليين للدولة إلى المصطنعين الذين لا دالة لهم، فيفعل بهم السلطان ما يريد. وإذا فالمقابلة هي بين الإنسان الغاية أو الذي لا يريد أن يكون مجرد وسيلة، والإنسان الوسيلة أو الذي يريد أن يكون وسيلة (علماء أن السفلة والسوقة هم الذين يتوسلون للملك أو يستولون له في حين أنه يظن أنه يستوسلهم). وعندئذ تغلب القيم. ولعل مثال البرامكة مع الرشيد، ومثال البرجوازية مع النبلاء من أفضل الأدلة. فالبرامكة، بالثروة والجاه الذي نالوه بالخدمة والخفوض والتعلق، صاروا قبله الوجوه والخاصة، وهو ما أدى إلى نكبتهم عندما أعاد الرشيد إلى ناشئة الدولة دورهم. انظر: المصدر نفسه، المقدمة في فضل علم التاريخ، ص ٢٢-٢٦.

(٦٤) ووجد هذا النوع من البشر الذي يقبل الخفوض والتعلق يمكن أن يُفهم بهذا الحكم المعيارى أو أن بوصف فقط بكونه دليلاً على وجود نوع ثانٍ من الصراع حول توسل الجاه للحصول على الثروة، إذا وضنا جانباً الأحكام الخلقية. أو، بصورة أدق، يمكن أن نتحدث عن نوعين من القيم: إحداها لا تدخل للأخلاق فيهما، والثانية أخلاقية.

- الأولى: قيم اقتصادية جاهية، وفيها يكون الأكثر «علماء» بمسالك التفرد والوصول إليها بالتقرب من =

لآبائهم في ذلك من الآثار، وتشمخ به نفوسهم على السلطان ويعتدون بآثاره ويجزون في مضمار الدولة بسببه^(٦٥). فيمقتنهم السلطان لذلك، ويباعدهم ويميل إلى هؤلاء المصطنعين الذين لا يعتدون بتقديم ولا يذهبون إلى دالة وترفع، إما دأبهم الخضوع له، والتملق، والاعتصاف في غرضه متى ذهب إليه، فيشع جاههم، وتعلو منازلهم وتتصرف إليهم الوجوه والخواص بما يحصل لهم من ميل السلطان والمكانة عنده^(٦٦). ويبقى ناشئة الدولة فيما هم فيه من الترفع والاعتداد بالقديم، ولا يزيدهم ذلك إلا بعداً من السلطان ومقتاً، وإثارة لهؤلاء المصطنعين عليهم، إلى أن تنقرض الدولة. وهذا أمر طبيعي في الدول، ومنه جاء شأن المصطنعين في الغالب^(٦٧).

= أصحابها وسيلة ناجعة للتجاح من دون حكم خلقي. فيكون ذلك من العلم بآلية النفوذ والجاه واستعمالها للوصول إلى القوة.

- الثانية: قم خلقية في الصراع السياسي الخالص بين المبدعين والمتدين بأنفسهم الراضين للخضوع إلى غيرهم، وهو ما يؤدي إلى الفقر والمذلة الاجتماعية: وإذا فقد صاحب هذا الخلق الجاه - وهو مفقود له كما تبين لك - مثقه الناس بهذا الترفع، ولم يحصل له حظ من إحسانهم، وقد الجاه لذلك من أهل الطبقة التي هي أعلى منه لأجل المقت وما يحصل له بذلك من التعود من تعاهدهم وغشيان منازلهم، ففسد معاشه وبقي في خصاصة وفقر أو فوق ذلك بقليل، وأما الثروة فلا تحصل له أصلاً. ومن هذا اشتد بين الناس أن الكامل في المعرفة محروم من الحظ. (المصدر نفسه، الباب ٥، الفصل ٦: «أحرار السعادة والكسب بالخضوع والتملق»، ص ٦٩٨ - ٦٩٩). وقد يكون هذا، بالقابل مع ذلك، من الجهل بآلية النفوذ.

وعلمنا بحقر هؤلاء من أولئك، يهزأ أولئك من هؤلاء، معتبرين إياهم من المرضى النفسانيين المصابين بداء تضخم الذات. ولكن هذين الخلقين يندرجان في دينامية الصراع من أجل السلطة داخل العصبية والجمجم، حيث يؤدي السعي إلى الاستفراد بها عند الملك إلى توسل المصطنعين واستبعاد المترفعين، ويتوسل المصطنعون السلطان للحصول على الجاه فالثروة، ويتوسل المترفعون القيم المضادة للثروة لتمثيل قيمتي الشرف والإبداع. من هنا يكون الصراع بين الساعي إلى الاستفراد بالسلطة المادية، والساعي إلى الاستفراد بالسلطة الروحية، أعني السلطان المتجبر والتائر المترفع. والأراذل بينهما وسائل للأول لإبعاد الثاني. ومن ثم يصبح سلطان الاقتصاد والجاه دليلاً على فساد الدولة، كونه دليلاً على انفصال السلطان الزماني (القوة) والسلطان الروحي (القيمة). وهي نهاية دولة وبداية أخرى، بواسطة الأراذل الذين هم دائماً وسائل بيد غيرهم، وهم الثابت في الحركة.

(٦٥) انقسام العصبية المكونة للدولة إلى المستفردين بالحكم والمنبوذ من، وتلك هي بداية النقلة من عصبية الدم إلى عصبية الولاء والاصطفاء، وبداية تكون العصبية الجديدة. وغالباً ما تكون من المنبذ، وليس من المصطنعين اللهم إلا بانتحال الأنساب وبخدمة العصبية الصاعدة.

(٦٦) تكون سلطان الثروة في ظل السلطان: وهذا هو الجاه ودوره، أو البعد الثاني من الآليات الاجتماعية الموحدة للقيم وسيأتي تحليلها.

(٦٧) ما هو الأمر الطبيعي؟ مفهوم الدولة هنا لا يعني ما نعينه نحن الآن. بل هو بمعنى «دولة كذا ودولة كذا» أي نسبة الوظيفة السياسية، بما هي السلطة الزمانية الحاكمة، إلى عصبية ما أو حزب ما (ويطابق هذا المفهوم ما يمكن أن نفيده بعبارة نظام الحزب الفلاني أو الطبقة الفلانية). وإذا فبارة «طبيعي» هنا تعني أن العصبية الحاكمة لها دينامية داخلية تجعلها تنفجر بهذه الطريقة: السعي إلى الانفراد بالسلطة والمجد يُعد المسهمين في نشأتها، ويؤزب المصطنعين الذين ليس لهم فيه فضل، فينفرط عقد العصبية الحاكمة وتضعف عصبية أخرى، أو بلفظنا الآن، ينفرط عقد حزب حاكم وحزب آخر. ولكن الآن يتعلق الشأن بزبان الحزب ومؤيديه وليس بأهل العصبية. المصدر نفسه، ص ٦٩٩ - ٧٠٠.

وبذلك يكون الصراع بين أصحاب الغايات القصوى (القوة العملية والقوة النظرية)، ويندرج ضمنه الصراع بين أصحاب الوسائل (الجاه والثروة)، ويكون الثانون وسائل بيد الأولين في بداية الدولة، وينعكس الأمر في نهايتها: وذلك بحكم آلية الاستفراد بالقوة المؤدي إلى الاصطناع^(٦٨). وإذا كان ابن خلدون يعيب على المترفين باسم الإبداع أو باسم النسب هذا الخلق، فهو، مع ذلك، لا يفضل عليه خلق المتسلمين والخاصين، بل يصف هذا الأخير بما يقرّر النفس، مما يفيد بأنه لا يفضل على الأول. ولكنه ينبّه لجهل المترفين بالآلية الطبيعية المؤدية إلى انحطاط المجتمعات.

وسنرى كيف يستمد ابن خلدون من انخراط هذه الآلية الطبيعية في الصراع السياسي على السلطة العملية والسلطة النظرية في المجتمع، ضرورة الآليات المدخلة للانتظام في العمران، وهو معنى السياسة بما هي وازع الوازع، وليس بما هي الوازع الطبيعي للعمران: إنها آلية الانتظام الذاتي بفضل علم ما يؤول إليه الصراع الطبيعي من انخراط ذاتي. وهذا الانتظام الذاتي هو المحدد للمؤسسات المتجاوزة للجميع، لا بما هي متعالية عليهم بذاتها، بل بما هم قد اعتبروها كذلك لتجنب الانخراط الذاتي، والاستعاضة منه بالانتظام الذاتي: «لا كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية، كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق، مُجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهوته. ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم^(٦٩) فتمسّ طاعته لذلك، ونجىء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل. فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للقرس وغيرهم من

(٦٨) وقد اكتفى ابن خلدون بالحدث عن الاستفراد والاصطناع في القوة العملية ولم يتحدث عنهما في القوة النظرية. لكن الآلية واحدة. فكثير من ناشئة المذاهب (قياساً على ناشئة الدول) يصطنعون من لا دخل لهم في النظرية لاستبعاد من شاركهم في وضعها وتأسيسها ليستفرد بالسلطة الروحية، ومن ثم فسفلة الصراع العملي الذين يصطنعونهم من يسعى إلى الاستفراد بالجد في السلطة الزمانية لهم ما ينظرهم في الصراع النظري الذين يصطنعونهم من يسعى إلى الاستفراد بالجد في السلطة الروحية. فيسيطر على المجتمع متملقو الأول الخاصمون له ومتعلقو الثاني الخاصمون له، وذلك لمساعدتهما على استبعاد من يتنافسهم في سلطانهم. وعندئذ يصبح لهذا المستفرد بالجد سلطان زائف في العمل والنظر يدعمه المصطنعون، ويكون السلطان الحقيقي قد انتقل بالتدرج إلى المبدعين. وذلك هو معنى نهاية الدولة، أي أنها تتحوّل لتنتقل إلى الغير في العلم والعمل. وهؤلاء المتسلطون في العمل والعلم يكونون دائماً في خدمة صاحب الدولة في العلم والعمل، عندما يصعد نجمه ويريد الاستفراد فيشرع في الأول، لأنه يتحول سلطاناً على من لا معنى للسلطنة عليه. العالم بين المتسلمين لا معنى لسلطانه، وسلطانه الفعلي هو اعتراف العالمين بحق به. من هنا نرى أن كبار العلماء وكبار الساسة إذا ماتوا يتركون بعدهم أكبر منهم. وصغارهم يتركون أصغر منهم! لذلك كان أرسطو وريث أفلاطون! وكان الفاروق وريث الصديق!

(٦٩) ويعني ذلك أن هذا الإفراط في استغلال المحكومين منترج، فهو يبلغ الذروة في نهايات الدولة، ويكون مقتصد في بدايتها بحكم الآلية الداخلية للعصبية.

الأم^(٧٠). وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ولا يتم استيلاؤها^(٧١). فكيف تكون آليات الانتظام الذاتي؟ ولم يحتاج إليها العمران البشري لكي «يستتب أمرها» [الدولة] ويتم استيلاؤها^(٧٢)؟ ولم يكون شكلا هذه السياسة أحدهما عقليا، والثاني دينيا، والحاصل منهما فعلاً جامعاً للأمرين معاً؟ وهل وازع الوازع - أو السياسة بهذا المعنى، أعني بما هي آلية انتظام ذاتي (auto-régulation) - أمر أجنبي عن الوازع نفسه؟ لنستمع إلى ابن خلدون، ونلّز كيف يحدده: وذلك في الفصل الحادي والخمسين من الباب الثالث بعنوان «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره». مقدمين لنصه بملاحظتين:

١- الأولى تتعلق بنية هذا الفصل: فهو يتألف من أربعة عناصر هي:

أ - تحديد المقصود بالسياسة التي ينتظم بها العمران وعللها.

ب - تمييز هذه السياسة من السياسة المدنية، ومن ثم مواصلة تعريف السياسة التي ينتظم بها العمران، تحريفاً بالسلب.

ج - تقويم أصناف السياسات التي ينتظم بها أمر العمران البشري والمفاضلة بينها، أو بصورة أدق، تحديد صنفها الذي يغلب في التاريخ الإنساني.

د - وأخيراً تقديم نموذج من القواعد السياسية التي تمكّن من تحقيق الانتظام الذي به تستتب الدولة ويتم استيلاؤها. وهو الحد الأدنى منها.

٢- والثانية تتعلق بمعنى الانتظام المطلوب في العمران وكيفية تحديد عناصره. وهو لم يرد في هذا النص إلا تلميحاً، كونه ملازماً لكل فصول المقدمة من البداية إلى النهاية، أي مجموعة الشروط التي تجعل الدولة لا تتحول إلى أداة لقتل العمران، وذلك في مجالات الآليات المنتجة للقيم والآليات المعممة لها، أعني في الصراع السياسي الخالص والصراع الاقتصادي، ثم في التعليم والصنائع، وفي التربية والتقنيات^(٧٣).

(٧٠) وقد يظن بعضهم أن الحديث عن آثار «الغضب والحيوانية» ومقابلته للسياسة والعقل عودة إلى النموذج النفسي للمدينة، كما هو الشأن عند الفلاسفة. ولو صبح ذلك لكانت السياسة عندئذ تعني السياسة المدنية، ولما قال ابن خلدون لنفي مثل هذا التأويل في: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٥١: «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره: «وما تسمعه من السياسة المدنية، فليس من هذا الباب (...) وليس مرادهم [الفلاسفة] السياسة التي يُحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة» (ص ٥٤٠) ولما اختار من الأمثلة أولها القرى. بل هو يعني بالسياسة آليات الانتظام الذاتي للاجتماع حتى «يستتب أمرها» [الدولة] ويتم استيلاؤها.

(٧١) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٢٥: «في معنى الخلافة والإمامة»، ص ٢٣٦ - ٢٣٧.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

(٧٣) وهو معنى حاجة الوازع إلى وازع يحقق له الانتظام الذاتي. وهو معنى السياسة الناقلة من السلطة بما هي قهر وتغلب طبيعي لا يحده إلا قهر وتغلب من جنسه («ونجى» العصبية المضفية للهرج والقتل) إلى =

يقول ابن خلدون: «اعلم أنه قد تقدم لنا في غير موضع، أن الاجتماع للبشر ضروري، وهو معنى العمران الذي تتكلم فيه، وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه. وحكمه فيهم:

- تارة يكون مستنداً إلى شرع منزل من عند الله بوجوب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبثغته^(٧٤).

- وتارة إلى سياسة عقلية بوجوب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم، بعد معرفته بمصالحهم^(٧٥).

= السلطة بما هي مؤسسات مبردة لهذا الصراع: وذلك:

١- بالحد من الأحكام الجائرة عن الحق المجحفة بمن تحت يد الحاكم، أي من أغراضه وشهواته تجنباً لمجيء العصبية المنفضية للهرج والقتل وتيسيراً للطاعة؛ أي لتجنب الثورات؛

٢- بالحد من استغلال عمل الآخرين إما بالأدوات أو بالتجارة بدلاً منهم، وذلك ما يؤدي إلى العزوف عن العمل، وقتل الممران؛

٣- بالحد من قوة الحماية حتى لا يصبح الشعب ذليلاً فلا يستطيع الدفاع عن نفسه؛

٤- بالحد من التربية التصفية وقهر الأطفال حتى لا يربوا على الذل فلا يكونون أحراراً؛

٥- بالحد من الحضارة القاتلة للطاقة الحيوية في الإنسان، والمعالجة منه حيواناً أحملاً لا فاعلية له ولا قدرة (فلا يساخذ).

(٧٤) ما هو مقابل الانقياد؟ ما الذي يوجبه؟ الإيمان بالثواب والعقاب. وإذا فهناك مقابضة: الانقياد مقابل ثواب وعقاب. والمقابضة هنا إيمانية دينية، وليست عقلية. ولما كان هذا هو مضمون العهد أو الميثاق بين الإله والمؤمن، صارت هذه السياسة تعاقدية بين المؤمن والإله، بتوسط الرسول المبلغ والخليفة النائب عنه.

(٧٥) ما هو مقابل الانقياد؟ ما الذي يوجبه؟ ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم. وإذا فهناك مقابضة: الانقياد مقابل ثواب (فقط وليس هناك ذكر للعقاب). والمقابضة هنا عقلية (ما يتوقعونه) وليست إيمانية. وشرط هذه المقابضة معرفة الحاكم بمصالحهم: وهو إذا عقد مباشر بين الحاكم والمحكوم من دون واسطة. وسند الحكم هذا هو وازع الوازع لأن الوازع الذي يرجعون إليه لا يستمد وزعه من ذاته بل من سنده الذي هو، في الحالة الأولى، عهد بين المؤمن والإله، وفي الحالة الثانية، عهد بينه وبين متوقع الثواب، وهي علاقة دنوية خالصة، بخلاف العلاقة الأولى. والغريب أن العلاقة الأولى تتضمن الثواب والعقاب، في حين أن الثانية لا تتضمن إلا الثواب، مما يعني أن ابن خلدون - انطلاقاً من العبودية للإله وحده - ينفي عن السياسة العقلية كل حق في التهريب ويقصرها على التهريب.

وقد تكون مقالين في استعمال مصطلح العقد. ولكن أمرين يجعلان ذلك معقولاً:

- الأول هو اشتراط ابن خلدون هذه الآليات لتحقيق الانظام، واعتبار عدم وجودها علة في إفراط الحاكم المؤدي إلى الثورة، وصراع القوى بين العصبية، واستحالة استتباب الأمر واستيلاء الدولة؛ وإذا، فمن دون هذا الشرط لتحقيق الانظام يكون المجتمع في ما يشبه الحالة الطبيعية من الصراع الأبدي وليس من الأخوة البدائية (بين العصابات).

- الثاني كون هذه السياسة أصبحت سنداً يعلو على الحاكم والمحكوم ويلزمهما معاً وهو متكافئ في حالتيه: إما انقياد مقابل عقاب واثواب في الآخرة، بحكم الإيمان وتصديق الرسول؛ أو انقياد مقابل ثواب متوقع في الدنيا من قبل الحاكم. وهنا يصبح الانقياد من المحكوم ذا عوض من الحاكم هو الثواب. ولذلك لسنا مقالين عند الحديث عن العقد: إذ حتى إذا غاب التعاقد فقد حضر مضمونه، أعني مقابضة الطاعة والانقياد بالجزاء =

درجات الانتظام السياسي

وما يتضمنه النص بمراحله الأربع يتحدد بما يتضمنه مدلول الانتظام كما يتحدد في المقدمة. لذلك تُعتبر النقطتان الوسيطتان ب وج محددين لطبيعة هذا الانتظام بالسلب وبالاجاب؛ والأولى أ محددة لغاياته القصوى، والأخيرة د لغاياته الدنيا. فغلاً فهذا الانتظام الذاتي ليس وازعاً للوازع لا فاعلية له مثل السياسة المدنية، كون هذه تفترض حالة يكون الاجتماع فيها غنياً عن الوازع، ومن باب أولى فهو غني عن وازع الوازع^(٧٦)، بل هو وازع بالوجه الثاني من السياسة العقلية التي «يراعي فيها مصلحة السلطان وكيف يستفيد له الملك مع القهر والاستقالة وتكون المصالح العامة في هذه تبنياً. وهذه هي السياسة التي يُحمل عليها أهل الاجتماع التي لسان الملوك في العالم من مسلم وكافر»^(٧٧).

ويحيط هذا التحديد السالب (ليس السياسة المدنية) والموجب (هو الوجه الثاني من السياسة العقلية) غايته القصوى أو الوجه الأول من السياسة العقلية، أعني السياسة «التي يراعى فيها الصالح العام على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على المحصور»^(٧٨)، وغاياته الدنيا هي مضمون رسالة كتاب طاهر بن الحسين، أعني آخر عناصر هذا الفصل، حيث تتحول السياسة إلى مجرد نصائح موجهة إلى الملوك، وليست سنداً فعلياً يعلو عليهم ويكون الاحتكام إليه. لذلك يمكن أن نعود إلى الوجه الموجب من التحديد، لنقول إنه ما يعنيه ابن خلدون بالانتظام الضروري للعران: أعني الوجه الثاني من السياسة العقلية حيث يبين علم الاجتماع أن الصالح العام تاريخياً، تابع لمصالح العصبية الحاكمة (حزباً أو طبقة)، وأن ذلك إذا فهم بحق يمكن أن يجعل المجتمع ذا انتظام مقبول، وذلك بالصورة التالية:

- لأن الإفراط في التسلط والقهر يولد الثورة «والعصبية المفضية للمهرج والدماء»، وإذا فمصلحة السلطان تقتضي الانتظام الذاتي؛ وينتج منه المصلحة العامة^(٧٩).

= وخضوع الحاكم والحكوم لقوانين تلو عليها.

المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٥١: وفي أن العران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها امره، ص

٥٤٠.

(٧٦) «وإنما معناه [السياسة المدنية] عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع

في نفسه وخلقه حتى يستفوا عن الحكماء رؤساء. المصدر نفسه، ص ٥٤٠.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٥٤١.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٥٤١. ومن الأمثلة عليها سياسة الفرس. وهي عكس الوجه الثاني: لأن المصالح

العام هي الأصل ومصلحة الحاكم فرع في الوجه الأول الخاص بالفرس، ومصلحة الحاكم هي الأصل والمصالح العامة فرع في هذه السياسة التي يشهد لها ابن خلدون بأنها السائدة «في العالم من مسلم وكافر»، وإن لطفها الدين في بعض الحالات.

(٧٩) الانتظام الذاتي هنا «حد من القهر والتسلط» بمعنى إبطائه من خلال التخفيف فيه، بصورة تجعله

يقي في الحدود المقبولة الحائلة دون الإندام على الثورة عليه. وهو إذاً من جنس الاستعاضة من المنفعة القوية =

- لأن الإفراط في الاستغلال والظلم يقتل العمران بالفتور عن العمل وإنتاج الثروة، مما يفقر الدولة ويؤدي إلى عكس المطلوب، وإذا فمصلحة السلطان تقتضي الانتظام الذاتي، وينتج منه المصلحة العامة^(٨٠).

لذلك اعتبرنا المجتمع آلة ذات انتظام ذاتي علم أصحابها بما تُوصل إليه آلياتها، إذا فقدت الانتظام الذاتي، هو سياستها وهو انتظامها الذاتي لا غير^(٨١).

ومثلاً يكون هذا الانتظام الذاتي للسياسي الخالص والاقتصادي الخالص محدداً المفهوم السياسي، فإن من نتائجهما على أدواتهما المعممة لمفعولهما، ما يلي:

١- فالترية، لا بد من أن تكون تحررية ومحافظة على أنفة الطفل ليكون مواطناً حراً يحافظ على نمو المجتمع، ومن ثم على قوة الدولة التي هي صورة المجتمع^(٨٢).

٢- وتعميماً لـ ١، لا بد من ألا تؤدي القوة الحامية إلى إخلاد المواطنين إلى الذل والوداعة، ولأصبح المجتمع عاجزاً عن الدفاع عن نفسه، وأصبحت الدولة غريبة عنه

= والقصيرة بالمتعة الأقل قوة والأطول. ويمكن أن يضاف إلى العامل العقدي لإبراز هذه الآلية المحددة للانتظام الذاتي بمظهر الأخلاق المحيطة للرعية، وهو العامل الروحي الذي يقوّي من سلطة العصبيات: كما هو الشأن في دور الدعوات الدينية المصاحبة للعصبيّة. انظر: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٥: «في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة قوة على قوة العصبيّة»، ص ٢٧٨ - ٢٧٩.

(٨٠) الانتظام الذاتي هنا -وحد من الاستغلال والظلم- بمعنى إطالة مدتهما من خلال التخفيف من وطأتها، بصورة تجعلهما لا يقتلان الميل إلى العمل والسعي، انظر: الفصول ٣٨ إلى ٤٣ من الباب ٣، وخصوصاً هذا الأخير: «في أن الظلم مؤذن بخراب العمران»، ص ٥٠٧ - ٥١٤ وخصوصاً: «إذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران، وانتقضت الأحوال، ولبّغ الناس في الأفاق، من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها، فخف ساكن القطر، وخلت دياره، وخربت أمصاره، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان، لما أنها صورة والعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة»، (ص ٥٠٧ - ٥٠٨). وبإشارة ابن خلدون إلى آليات الانتظام هذه قد يجعل بعضهم يعيده إلى جماعة السياسة المدنية: فهو لا يكتفي بوصف واقع السياسة بل يتحدث عن شبه واجب لها. ومع ذلك فإن آليات الانتظام غير السياسة المدنية، وليست من جنس الواجب الوهمي؛ بل هي من جنس الانتظام الذاتي الواجب على صاحب الدجاجة التي تبيض ذهباً!

(٨١) وهذا العلم يكون فعالاً كونه يجعل من الوجه الثاني من السياسة العقلية سبيلاً إلى الوجه الأول منها: أعني أن علم السياسة، بما يبينه لأصحاب العصبيّة من مصلحة لهم في القانونين اللذين أشرنا إليهما، يجعل أصحاب العصبيّة من جنس صاحب المؤسسة الاقتصادية الذي يبحث عن العلاقة الرأسمالية المحددة للتوازن الناتج في استغلال مجال اقتصادي معين، بحيث لا يؤدي السعي إلى الربح السريع إلى إزالة مصدره. وإذا فهداه السياسة هي من جنس القوانين الاقتصادية للعلاقة بين مصلحة الحاكم والمحكوم. وهو ليس السياسة المدنية، ولا هو حتى الوجه الأول من السياسة العقلية مباشرة، بل هو علم الانتظام الذاتي للسياسي (L'auto-régulation) المظلل مدته بإطالة مادته، أعني العمران، ومنعها من الفساد الناتج من بقاء السلطان طبيعياً.

(٨٢) انظر: المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٤٠: «في أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم».

وبحاجة إلى حماية من المرتقة^(٨٣).

٣- وقياًساً على ١، يمكن أن نستنتج أن ابن خلدون، (لو استخرج جميع نتائج نسقه) يدعو كذلك إلى تقنية غير مفسدة للطبيعة حفاظاً على التوازن الطبيعي في الموضوع المعمول، قياًساً على الحفاظ على التوازن الطبيعي في الذات العاملة^(٨٤).

٤- وتعميماً لـ ٣، لا بد من ألا تؤدي السياسة المالية إلى الاستغلال الفاحش لقوى الإنتاج ولمواده بصورة تفسد مصادر الرزق في التوازن الاجتماعي بين العامل الثقافي والحضاري والعامل الطبيعي والبيئي^(٨٥).

وتلك هي آليات الانتظام الذاتي التي يقتضيها علم الاجتماع السياسي وعلم الاقتصاد السياسي، بما هما أداتا علم السياسة بمعناه العام، البديلان من أداتي المدني النفسي والاقتصادي المنزلي في السياسة الفلسفية الواقعية. والمهم، في هذه الآليات، أن النموذج المدني النفسي والاقتصادي المنزلي لا وجود لهما، بل إن الاجتماع السياسي والاقتصاد السياسي (أو آليات السلطان السياسي، وآليات السلطان الاقتصادي أو آليات سلطان الغايات وآليات سلطان الوسائل) هما المحددان للنماذج، عودة من المجتمع إلى المنزل والنفس، بحيث تنقلب العلاقة النموذجية، فيصبح ما كان يُظن أساساً طبيعياً للاجتماع، مستعداً أساسه من الأساس التاريخي. النفس والمنزل تاريخيان هما أيضاً، وذلك من حيث مضمونهما الذي هو تاريخي (وما ليس بتاريخيه فيهما، أو الثابت، شكّل خاو، من جنس القدرة على النطق التي، إذا تحققت، صارت كلاماً تاريخياً بعينه هو إحدى اللغات المألوفة تاريخياً)^(٨٦).

(٨٣) انظر: المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل ٦: «معاناة أهل الحضر للأحكام».

(٨٤) وهذا ما لا نجد فصولاً تؤيده لأن مثل ذلك يعسر وجدانه في المقدمة، ولكنه واجب بحكم التوازي بين مفعول التربية في الأشخاص ومفعول التقنية في الأشياء.

(٨٥) انظر: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصول ٣٨-٤٣: حيث إن الجهل بعلم المالية العمومية (finances publiques) يصبح اللولب الأساسي لإفساد الآليات الاقتصادية للمجتمع. فعدم التوازن في المالية العمومية، الذي ينتج من عدم التوازن بين الاستهلاك والإنتاج، يؤدي إلى إقال عوامل الإنتاج بدرجة تُعدها عن العمل، ومن ثم يفسد العمران (مادة الدولة)، ففسد الدولة (صورة العمران). وبذلك نفهم أن اقتصاد الدولة (macro-économie) هو المحدد لاقتصاد المؤسسة (micro-économie). وهو المقصود بالنقلة من نموذج الاقتصاد المنزلي حيث يُقاس اقتصاد الدولة على اقتصاد المنزل ويُقَسَّر به إلى عكسه، أعني أن اقتصادات الدولة هي المحددة لاقتصادات المؤسسة الاقتصادية، متزلاً كانت (ménages) أو مؤسسة إنتاج أو تبادل (entreprises). وهذا المثال يساعد كثيراً على فهم النقلة الموازية من نموذج المدني النفسي، حيث يقاس الاجتماع على النفس، إلى عكسه، أعني قياس النفس على المجتمع، واعتبارها هي بدورها دولة أو ذات بنية سياسية من جنس بنية الدولة، حيث الصراع السياسي والاقتصادي كما حللتناه.

(٨٦) وحتى هذا التعيين فإنه خاضع لآلية الصراع السياسي والاقتصادي التي وصفنا. انظر: المصدر نفسه، =

وقد جمع ابن خلدون هذين الأساسين، جمعاً صريحاً، في تحديده أسباب فساد الدولة والعمران في الفصل السابع والأربعين من الباب الثالث بعنوان «في كيفية طرق الخلل للدولة» (ص ٥٢١ إلى ٥٢٧)، مبرزاً الأمرين اللذين أكدنا عليهما: أعني تقدم الاجتماعي السياسي، والاقتصادي السياسي على المدني النفسي، والاقتصادي المنزلي أولاً، ثم تقدم أولهما على ثانيهما، تقدم الغاية على الوسيلة ثانياً: «أعلم أن مبنى الملك على أساسين لا بد منهما. فالأول الشوكة والعصية، وهو المعبر عنه بالجد^(٨٧). والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال^(٨٨)، والخلل إذا طرق الدولة طرقها في هذين الأساسين^(٨٩)».

تتضمن هذه العبارة الوجيزة المحددة لأساسي الدولة على ثمرتي الأساسين الأعمق للعمران نفسه، مع الإشارة إلى الثمرة والعمق. فالجد ثمرة العصية وليس هو هي. والمال ثمرة الاقتصاد وليس هو هو. وسياسة الثمرة هي السياسة المفسدة للعمق (المال والجد ثمرتان - الاقتصاد والعصية أساساهما).

- إذ إن العصية تمر من «الناشئة» - أعني مؤسسي الدولة المسيهين فيها، من دون أن تكون أجيبة - إلى البديل منها الأجير الذي يزداد وزناً بتناقص وزن العصية المؤسسة: أي إن الصراع الداخلي للعصية، بما هو آلية اجتماعية، هو الذي يفشر الانتقال من العصية المستندة إلى المساواة بين المؤسسين، إلى العصية المؤلفة من مستبذ ومضطهعين؛ وذلك بحكم الهادمين للعصية^(٩٠). أعني الترف والقهو «فيحيط بهم هادمان هما الترف والقهو»^(٩١)، فتحصل النقطة من العصية الدموية إلى عصية الموالاة والاصطناع، أو بصورة أعم من العصية المؤسسة التي هي

= الباب ٤، الفصل ٢٢: «في لغات أهل الأمصار، خصوصاً قول ابن خلدون: «أعلم أن لغات أهل الأمصار إنما تكون بلسان الأمة أو الجيل الغالبين عليها أو المختطفين لها. ولذلك كانت لغة الأمصار الإسلامية كلها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربية، وإن كان اللسان العربي المضري قد فسدت ملكته وتغير إعرابه» (ص ٦٧٥). (٨٧) إذا وقف المرء هنا فإنه سيظن أن الأمر لا يتعلق إلا بالخاصية وينمط من النظم العسكرية. لكن معالجة ابن خلدون هذا الأساس الأول بين أن ابن خلدون يعني به ما أطلقنا عليه اسم الصراع السياسي داخل العصية وخارجها، بل وحتى بين الأمم، أي أنه مبدأ يفسر مستويات الصراع الغاية في مستوياته الثلاثة: في العصية نفسها، بين العصاب في الدولة نفسها، ثم بين الدول بما هي عصابات. وقد يجتمع ذلك كله في التفسير الجامع لها، أعني الصراع التاريخي بين الحضارات للتوالية بما هي موت لعصاب وميلاد لغيرها. (٨٨) إذا وقفنا هنا فإننا سنظن أن الأمر يتعلق بمسألة التوازن المالي في المالية العمومية لا غير، وأنه لا علاقة له بالأساس الاقتصادي السياسي. لكن تحليل الأساس الثاني في هذا الفصل بين أنه يعني ما أطلقنا عليه اسم الصراع الاقتصادي داخل علاقات الإنتاج بما هي علاقات جاء ومحددة لنمط الاستغلال في المجتمع ودوره في تعطيل الانتاج، ومن ثم في إنسداد العمران.

(٨٩) للمصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٤٧: «في كيفية طرق الخلل للدولة»، ص ٥٢١-٥٢٢.

(٩٠) وإذا فالعامل الاقتصادي يتدخل حتى في العامل الأول: أعني الترف، أي اقتصاد الاستهلاك الدافع إلى الإفراط في التعمد والظلم استغلالاً للماملين والمتجنين من قبل ذوي الجاه غير الماملين وغير المتجنين. (٩١) المصدر نفسه، ص ٥٢٢.

أقرب إلى المساواة بين المؤسسين الأحرار جميعاً، إلى العصبية المؤلفة من مستفرد بالمجد وهو حر، ومن مصطنعين لا دور لهم في التأسيس ومن ثم فهم عبيد أو الكعبيد يقايضون حريتهم وأنفهمم بالمجاه الذي يحصلون عليه: تلك هي آلية الاجتماع السياسي^(٩٢).

- إذ إن حاجة الدولة، في مرحلة التأسيس، لا تبلغ درجة تُفسد الميل إلى العمل والانتاج في المجتمع. وكلما ازدادت هذه الحاجة ازداد عبء الدولة على المجتمع، فقلّ ميل الناس إلى العمل، وأصبح غير العاملين أكثر استفادة من العمل من العاملين أنفسهم. وتنعكس العلاقة بين الاستهلاك والانتاج، الأول يعظم والثاني يصغر، إلى أن تصل العلاقة إلى الحد الذي يُفقد الاقتصاد توازنه، عندما يصبح ما يبقى للعامل من ثمرة عمله، غير كاف لدفعه إلى العمل. ومثلما تدخل العامل الاقتصادي في العامل السياسي، يتدخل العامل السياسي في العامل الاقتصادي. وهنا يكون هذا التدخل بتجاسر المرتزقة على الدولة: تلك هي آلية الاقتصاد السياسي^(٩٣).

(٩٢) عمل الآلية بصورة سريعة. وتعمل آلية الاجتماع السياسي بالصورة التالية (الوجه السالب منها). كيف يؤدي انخراط القوة العمومية الناتج من انخراط العلاقة بين استهلاك القيم الخلقية وانتاجها إلى قتل العصبية، ومن ثم إلى قتل الدولة، قتل العمران.

- الاستفراء بالمجد يعني استبعاد المشاركين في تكوينه الذين لا يقبلون أن يعاملوا معاملة العبيد.
- ويكون هذا الاستبعاد بحاجة إلى سند عنيف بدليل منهم وضدهم ولا يكون إلا بالاصطناع والموالاة، حيث يقبل من لم يشارك في تأسيس المجد أن يعامل معاملة العبيد خدمة للمستفرد به ضد «ناشئة الدولة».
- عصبية الاصطناع والموالاة، بما هي ارتزاق سياسي يصحبها ضرورة الارتزاق العسكري، أو الحامية الأجيال.

- الحامية الأجيال تكون أجيالاً لن يدفع أكثر، وقد تستغني عن المؤجر فتحجب عنه.
- من هنا الحاجة إلى زيادة الإنفاق وانخراط مالية الدولة، فيضاف إلى ضعفها بفقدان العصبية «الحرة»، ضعفها بالاعتماد على «عصبية عبيد» وإضعافها الاقتصاد باللجوء إلى الظلم واقعاد الناس عن العمل. وبذلك يختلط العاملان: الاجتماع السياسي والاقتصاد السياسي بدايةً من قمتها الجند والمال، أو القوة العمومية والمالية العمومية، إلى أساسهما العصبية والاقتصاد.

(٩٣) عمل الآلية بصورة سريعة: وتعمل آلية الاقتصاد السياسي بالصورة التالية (الوجه السالب). كيف يؤدي انخراط المالية العمومية الناتج من انخراط العلاقة بين استهلاك القيم الاقتصادية وانتاجها إلى قتل الاقتصاد، ومن ثم إلى قتل الدولة، قتل العمران؟

- كلفة الدولة (الاستهلاك) تسدّ بالآليات فاسدة في المالية العمومية: الأداءات والتدخل في الاقتصاد بتدويل التجارة.

- إثراء الجباة والمصطنعين، حيث يصبح المجاه مصدر الثروة وليس العمل، يؤدي إلى عكسه: من الإقطاع في البداية إلى المصادرة في النهاية.

- آلية المجاه تعني أن الطبقات في تواليها تستند إلى استغلال الدون لتعويض استغلال الفوق: الطبقة ط ٢ مثلاً تستغل ط ١ لتعويض استغلال ط ٣ لها: ويؤدي ذلك إلى قتل الدجاجة التي تبيض ذهباً، أعني الطبقات العاملة والممتجة بحق.

وهكذا إذاً يكون الجند والمال - أداتا القوة الأولى للسياسة، والثاني للاقتصاد، ورمزاها - دالين على الأساسين الأعمقين، في الآلة الاجتماعية، أعني الصراع السياسي من أجل غاية الغايات التي هي الاستخلاف أو الرئاسة الإنسانية، بما هي حب تأله عند الإنسان^(٩٤)، والصراع الاقتصادي من أجل وسيلة الوسائل التي تمثل رمزاً للاستخلاف أو للرئاسة حيث يعوض الـ «له» l'avoir الوجود l'être، خصوصاً أن الوجود في مدلوله

- وهذا الاستغلال والظلم المستند إلى الجاه لا بد له من قوة تحميه: من هنا يأتي دور الجند ويكون بالضرورة مرتزقاً لثنين:

- الأولى لاستبعاد أهل العصبية المكونة للدولة، كونهم مترفعين وذوي دالة على الملك الذي يريد الاستفراد، بالاستناد إلى الصنائع من المناقشين.

- الثانية لكون الإثراء المستند إلى الجاه يجعل أصحاب القوة أقرب الناس إلى الأخذ المباشر لما لهم من قوة، فيفتكون بالسلطان وتعجز الدولة عن إرضاء الجند.

من هنا كان اختلاط الآليتين السياسية والاقتصادية. والحل هو في تحرير الاقتصادي من السياسي يجعل العمل مصدر الثروة وليس الجاه، لأنه «قد تبين أن المفادات والمكتسبات كلها أو أكثرها إنما هي قيم الأعمال الإنسانية» (المصدر نفسه، الباب ٥، الفصل ١: «في حقيقة الرزق والكسب وشرحهما»، ص ٦٨١). وإذا فالجاه هو الاستغلال المولد للثروة. وقد وصفنا الآليتين وصفاً سالباً: أي إننا أثبتنا ابن خلدون الذي عرضهما نسقياً عند الحديث عن الآفات المفسدة للدولة وللعمران (أي لصورة السياسي: الدولة ولما تدته الممران). ولا كان ذلك يُؤيد للنتيجة التي يستشهد بها ابن خلدون، أعني تجسيد السياسة بمعنى نسق القوانين المحددة للانتظام الذاتي، بما هو وازع الوازع المستند إلى علم هاتين الآليتين، فإن هذا الوجه السالب يصبح، بقلبه دعوة إلى:

- قانون التوازن العام في القوة العمومية ذروة، وفي أساسها، أعني العصبية الحاكمة حتى تمنع النقلة من المجتمع السياسي الذي تحكمه المشاركة الحرة في السلطان السياسي المستند إلى المساواة إلى المجتمع السياسي المنقسم إلى سادة وعبيد، باستعمال عصبية العبيد أو الأجراء بما هم مرتزقة العنف: منع النقلة من المساواة في الانتاج القيمي بالمعنى الخلفي إلى المقابلة بين سادة وعبيد.

- قانون التوازن العام في المالية العمومية ذروة، وفي أساسها، أعني الاقتصاد حتى تمنع النقلة من المجتمع المدني الذي تحكمه المشاركة الحرة في السلطان الاقتصادي المستند إلى العدل إلى المجتمع المدني المنقسم إلى مستغلين ومستغلين باستعمال عصبية العبيد أو الأجراء مرتزقة الاستغلال: منع النقلة من المساواة في الانتاج القيمي بالمعنى الاقتصادي، إلى المقابلة بين مستغلين ومستغلين.

وطبعاً يعتبر ابن خلدون هذه النقلة أمراً طبيعياً، بمعنى أنها لا مرّة لها. ولكن هذا الاعتبار يفيد أمرين هما للقصود بالانتظام الذاتي في السياسي عند ابن خلدون:

- الأول: أنها كذلك قبل حصولنا على التجربة التاريخية التي نعلم، بفضلها، قانونها فنصبح، بحكم ذلك قادرين على تجنبها، تماماً كما يمكننا علم قوانين الطبيعة من تجنب الكوارث: كالأزمات الوبائية التي أمكن التغلب عليها بعلوم أسبابها. وإلا لم يكن لعلم العمران معنى.

- الثاني: أن الختمية في الطبيعي والتاريخي من جنس واحد: فكلتاها تعني أن لجرى الأمور قوانين، ولا تعني أن هذا الجرى قضاء أو قدر. والفرق بين. ففي الحالة الأولى العلم مخلص، وفي الثانية لا مفراً.

(٩٤) انظر: المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل ٢٤، ص ٢٦٠ - ٢٦١ وما تقدم في هذا الفصل وما يلو من تعليقات حول هذه للنزلة الإنسانية.

الحقيقي في العربية هو الثروة والملكية^(٩٥). وبذلك نعود مباشرة إلى جوهر القضية الفلسفي، أعني منزلة الكلّي الوجودية بما هي جامعة للبعدين النظري والعملي في منزلة الإنسان نفسه، المولّد لهذا الكلّي أداة للسيادة على الطبيعة وعلى الشريعة، وبما هي علامة على الاستخلاف في بعده، أعني الرئاسة العملية والرئاسة النظرية (وكلاهما كلي غير واقعي، بل هما من وضع الإنسان الخليفة):

- الأولى حلدّها ابن خلدون بوصفها هي «الأساس - الغاية»، وإليها يعود كل ما عداها من الغايات، في هذه الفقرة من الفصل الرابع والعشرين من الباب الثاني بعنوان: «في أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء»، وفيها يقول: «والسبب في ذلك [في إسراع الفناء إلى الأمة] - والله أعلم - ما يحصل في النفوس من التكاثر إذا ملك أمرها عليها، وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم. فيقصر الأمل ويضعف التناسل؛ والاعتصار إنما هو عن جئّة الأمل، وما يحدث عنه في القوى الحيوانية. فإذا ذهب الأمل بالتكاثر، وذهب ما يدعو إليه من الأحوال، وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم تناقص عمرائهم، وتلاشت مكاسبهم ومساغيبهم، وعجزوا عن المداغة عن أنفسهم، بما خضد الغلب من شوكتهم فأصبحوا مغلبين لكل مغلوب، وطعمة لكل آكل، وسواء كانوا حصلوا على غايتهم من الملك أو لم يحصلوا. وفيه - والله أعلم - سر آخر، وهو أن الإنسان رئيس بطبعه، بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له. والرئيس إذا غلب على رئاسة وكيّج عن غاية عزة، تكاسل حتى عن شبع بطنه ورعى كبده، وهذا موجود في أخلاق الأناسي. ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة، وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين»^(٩٦).

- الثانية حلدّها ابن خلدون بوصفها هي «الأساس الوسيطة»، وإليها يعود كل ما عداها من الوسائل في هذه الفقرة من الفصل الحادي عشر من الباب السادس، بعنوان: «في أن عالم الحوادث إنما يتم بالفكر»، وفيها يقول: «اعلم أن عالم الكائنات يشتمل على ذوات محضة كالعناصر وآثارها، والمكونات الثلاثة عنها، التي هي للمعدن والنبات والحيوان، وهذه كلها متعلقات القدرة الإلهية^(٩٧)، وعلى أفعال صادرة عن الحيوانات واقعة بمقصودها، متعلقة بالقدرة التي جعل الله لها عليها^(٩٨). فمنها منتظم مرتّب وهي الأفعال البشرية، ومنها غير منتظم ولا مرتّب وهي أفعال الحيوان غير البشر. وذلك الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع [...] ولأجل الحصول على هذا الترتيب يحصل

(٩٥) انظر مادة «وجد» في: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب المحيطة: معجم لغوي علمي، إعداد وتصنيف يوسف خياط وندم مرعشلي، ٣ ج (بيروت: دار لسان العرب، ١٩٧٠).

(٩٦) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل ٢٤: «الأمة إذا غلبت أسرع إليها الفناء»، ص ٢٦٠. (٩٧) وطبعاً ما ينسب ابن خلدون إلى القدرة الإلهية فإنه يستثني من القدرة الإنسانية. وإذا فاسألت تعود إلى التنازع بين الذاتين: أعني المستخلقة والمستخلقة، الإله والإنسان. ويرز هذا الاستثناء في فصل إنكار ثمرّة الكيبياء من: المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٣٣: «في إنكار ثمرّة الكيبياء واستحالة وجودها وما ينشأ من المفاسد عن انتحالها»، ص ١٠١٠ - ١٠٢١.

(٩٨) وطبعاً ما ينسب ابن خلدون إلى القدرة الإنسانية، فإنه يستثني من متعلقات القدرة الإلهية لا بمعنى المعجز عنها ولكن بمعنى تخصيصها للحيوان والإنسان: ولهذا أيضاً علاقة بالإشكالية نفسها المتصلة بالتنازع بين الذاتين: الإله والإنسان.

الانتظام في الأفعال البشرية. ولما الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر الذي يحصل به الفاعل على الترتيب فيما يفعل، إذ الحيوانات إما تدرك بالحواس، ومدركاتها متفرقة خالية من الربط، لأنه لا يكون إلا بالفكر. ولما كانت الحواس المتعبة في عالم الكائنات هي المنتظمة، وغير المنتظمة إما هي تتبع لها، اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات فيها فكانت مسخرة للبشر. واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه، فكان كله في طاعته وتسخره. وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^(٩٩). فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب في الفكر مرتبة تكون إنسانيته^(١٠٠).

وبين أن «الأساس - الوسيلة» يتضمن وجهي الوسيلة هنا: أعني أنها الفكر النظري، وأنها هو بما هو فاعل في الطبيعة. لذلك تعلق الشأن بتحديد مفهوم الاستخلاف بمعنى النظر الممكن من السيطرة على الطبيعة. وهو إذاً وسيلة الاستخلاف، بمعنى الفعل الممكن من السيطرة على الشريعة. ولما كان هذا الاستخلاف الثاني هو الممكن من السيطرة على الطبيعة - بمعنى التسخير والاستيلاء - صار هو المصدر الحقيقي للآلية الثانية، أعني آلية الاقتصاد السياسي^(١٠١)، والاستخلاف الأول هو المصدر الحقيقي للآلية الأولى، أعني آلية الاجتماع السياسي. وبذلك يكون النظر، بما هو وسيلة أو الاستخلاف - الوسيلة، تابعاً للعمل بما هو غاية أو الاستخلاف - الغاية، فتصبح الحضارة والتاريخ الإنساني مستعدين أساسهما من خاصيات الإنسان الحيوية - غايةً وسيلةً - لكن آلياتهما وفعلهما كله من صنع الإنسان نفسه، وليس فيهما شيء طبيعي، بل انهما ما يمكن أن نطلق عليه آليات إزالة ما

(٩٩) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٣٠.

(١٠٠) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ١١: «في أن عالم الحوادث الفعلية إما يتم بالفكر،

ص ٨٣٨ - ٨٤٠.

(١٠١) انظر: المصدر نفسه، الباب ٥، الفصل ١: «في حقيقة الرزق والكسب وشرحهما»، ص ٦٧٨، حيث يفيد مفهوم الاستخلاف بما هو سيطرة الإنسان على الطبيعة هذا المعنى نفسه، ولكن بمضمونه الاقتصادي، إذ يقول ابن خلدون: «والله سبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان وامتن به عليه في غير ما آية من كتابه، فقال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مِّنْ دُونِهِ السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِّنْهُ﴾ (القرآن الكريم، سورة المجادلة، الآية ١٣) وَسَخَّرَ لَكُم الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ، وَسَخَّرَ لَكُم الْبَحْرَ، وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفَلَكَ، وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْعَامَ، وَكَثِيرٌ مِّنْ شَوَاهِدِهِ. ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف». وإذا فالاستخلاف كما حدده ابن خلدون في الباب ٦، الفصل ١١، هو عينه، أو هو أداة الاستخلاف كما حدده في الباب ٥، الفصل ١. وكلاهما أداة للاستخلاف كما حدده في الباب ٢، الفصل ٢٤، أعني أن علم الطبيعة يمكن من السيطرة عليها (الباب ٦، الفصل ١١)؛ والسيطرة عليها هي أساساً من أجل العيش (الباب ٥، الفصل ١)؛ والعيش ليس إلا أحد مظاهر السيادة والرئاسة الإنسانية بحق، أعني تحقيق حرية الإنسان الخليفة (الباب ٢، الفصل ٢٤): الإنسان رئيس بما هو مشرع عملي. وأدواته هما السيطرة على الطبيعة بعلمه لاستغلالها بغته: وتلك هي أبعاد الاستخلاف كما يراها ابن خلدون في آليتي الربط بين أودية الجدول العملي، إذا لم يكن مضمونها محصوراً في مثلثات النفس المغلوبة، إما اقتداءً بالغالب أو ثورةً عليه بمحو الذات فعلاً من خلال محو الغالب وقهراً: الأول بالتأهي مع الغالب والثاني بقول الفقر والخصاصة.

فيهما من طبيعي، فقتله. فالتاريخ، بما هو جشعة وأزعجة للإنسان الطبيعي، ليس إلا مراحل إزالة هذه الطبيعة التي له، والاستعاضة منها بآلية الاجتماع السياسي، بما هو تاريخ الصراع حول غاية الغايات (الرئاسة العملية) والاقتصاد السياسي بما هو تاريخ الصراع حول وسيلة الوسائل (الرئاسة النظرية). ومعنى ذلك أن الاستخلاف، بما هو التاريخ، يعني أن الخروج من الجنة هو عينه هذا القتل التاريخي للطبيعة، وأنه لم يزل جارياً^(١٠٢).

٢- النتائج العملية والنظرية أو منزلة الإنسان بما هو مشروع لذاته

وهكذا نعود إلى خانة الانطلاق، أعني مضمون الفصل الأول من هذا الكتاب الذي حددنا فيه منازل الكلي العملي والكلي النظري في الحنيفة الحديثة، بما هي وضعية الانطلاق لمحاولات الفكر العربي الساعي إلى تأسيس نظره وعمله بتحديد منازل الكلي النظري والعملي (القسم الأول من الكتاب). فلقد تبين الآن أن منازل الكلي العملي تعود، بما هي عين فعل الإنسان العملي أو جوهر السياسي، إلى مفهوم الرئاسة الانسانية أو الاستخلاف

(١٠٢) وهذا الخروج من الجنة الذي ما يزال جارياً علته هي عينها علة الإخراج كما هو منصوص في القرآن: حب التآله! ولكنه هنا ليس خطيئة ولا هو لعة. فحب التآله صار استخلاقاً، والاستخلاف متقدم على الغواية الناتجة منه، كون أحد الملائكة رفض تأسيس القانون الخلقى، تأسيساً يجعله أسمى من القانون الطبيعي، برفض السجود.

١- فسجد من معدته نار إلى من معدته تراب يعني عكس القانون الطبيعي بحسب الفيزياء القديمة، إذ إن النار تصعد والتراب ينزل. وإله أمر بعكس ذلك: إذ إن الساجد ينزل، والمسجود له يصعد. وإذا فالإنسان للمسجود له هو القانون الخلقى المطلق.

٢- واغتوله آدم وحواء من جنس عصيان إبليس. إذ هما استجابا للقانون الطبيعي رفضاً للقانون الخلقى: الاقتراب من الشجرة المنهي عنها، أعني العلاقة الجنسية المؤدية إلى التناسل والاتصال الزماني.

٣- وتقدم الاستخلاف في الأرض على عصيان إبليس وعصيان آدم يقتضي أن العصيان وسيلتنا الاستخلاف المقصودتان. فإذا كان آدم سيكون خليفة في الأرض، وكان كونه ما سيكون هو علة العصيان الأول (إبليس) المؤدي إلى العصيان الثاني (آدم وحواء) المؤدي إلى الإخراج، والتظر إلى يوم الدين، فمعنى ذلك أن الاجتناب واجب، ولا معنى للخطيئة واللعة، وأصبح التاريخ الإنساني، بما هو استخلاف، مطلوباً لذاته، وذلك هو معنى الحنيفة الحديثة بما هي عودة إلى الفطرة.

٤- ومن ثم فإن القانون الخلقى (الاستخلاف) يتوشل القانون الطبيعي (العصيانان)، ليكون التاريخ هو عينه هذا الخروج من الجنة، بما هي معطى إلهي، إلى العودة إليها بما هي تحصيل إنساني، خلال التاريخ. وإذا فالسيادتان على الطبيعة والشرعية ليستا إلا التحقق التاريخي للمقصد من آدم الخليفة الذي يسخر الطبيعة بالظر، والشرعية بالعمل ليكون صاحب الرئاسة في الوجود، من دون أدنى شعور بالخطيئة ومن دون أدنى لعة على الحياة الدنيا.

كذلك نفهم تقدم الحنيفة بالذات وتأخرها بالتاريخ عن تحريفاتها، أعني الأديان القائمة بالخطيئة واللعة، والمقابلة بين الإلهي والإنساني، والمجاعة من التاريخي إما عصياناً أبدياً، أو خنوعاً أرضياً (التوراة - الانجيل مع الحلين الراقنين: الشعب المختار، أو المحلول).

العملي كسيادة على الشريعة؛ ومنازل الكلبي النظري تعود، بما هي عين فعل الإنسان النظري أو جوهر الاقتصادي، إلى مفهوم التسخير الإنساني للطبيعة أو الاستخلاف النظري كسيادة على الطبيعة. وإذا فهذه المنازل، عملٌها ونظرٌها، ليست إلا التاريخ الإنساني الحاصل فعلاً؛ ولا وجود فيها لأية واقعية بمعنى الكلبي الطبيعي الحاث أو المفارق. ليس هناك ماهية، ولا برهان، ولا خير، ولا واجب إلا ما حدده النظر التاريخي والعمل التاريخي للتوسط بين وادبي الجدولين المتباينين (أعني نظرياً: التصور، والتصديق، والحد، والقياس؛ وعملياً: الشوق، والإرادة، والغاية، والروية)، وواديهما المتباينين (أعني نظرياً: الصورة الجوهرية، والعلّة الصورية، وذات الشيء، ووجوده؛ وعملياً: القيمة الجوهرية، والعلّة الغائية، وذات الشيء، ووجوده) توسطاً يؤرخن ما في الإنسان والطبيعة من معطى طبيعي، ويطبعن ما فيها من حادث تاريخي، كما وصفنا.

ويكفي الآن أن نعيد صياغة الإشكالية في بعديها النظري والعملي، بما هي تساؤل عن منزلة الإنسان من حيث هو ناظر وعامل، في العلاقة الزحامية مع مثاله الأعلى المنافس له، أعني الذات الإلهية وذلك:

١- في الممارسة العملية عند السنة والشيعية، أي عند الخمسين (القسم الأول من الكتاب).

٢- في الممارسة النظرية عند السنة والشيعية، أي عند الخمسين (القسم الأول من الكتاب).

فكيف أدى الصدام داخل الجدولتين والصدام بينهما حول عبادة الطبيعة والسيادة عليها، وعبادة الشريعة والسيادة عليها، وتوسل العبادة في إحداها للسيادة على أحرهما إلى زعزعة العبادتين، من دون البلوغ إلى السيادة فعلياً، وإن تم إدراك سبلهما نظرياً في التسمية النظرية والعملية؟ ولم كان جوهر الخلاف النظري والعملي، في الفكر العربي بجمع أصنافه، يدور حول هاتين السيادةتين والعبادتين، بما هما محدّدتان لمنازل الكلبي العملي والنظري؟ ولماذا انتهى ابن خلدون إلى حل الاستخلاف بمعنى الرئاسة العملية والرئاسة النظرية كما وصفنا؟

لقد اختلف تعين هذه الإشكالية عملياً، بحسب وضعيتي طرحها: الوضعية الشيعية، أو الوضعية السنية، والوسيطان بينهما كمتأرجحين بينهما، أي: الاعتزال، والفلسفة اللذين انقسما، بحسبهما.

سنكتفي بالتمليح السريع لتعرضهما التاريخي، في واقع الحركات السامية، وكيفية طريان الفعل السياسي وجريانه، مروراً إلى نظريات المنازل، بما هي قد اجتمعت في منزلة الإنسان الخليفة، لأن بحثنا فلسفي وليس تاريخياً. ليست أحداث الممارسة هي التي تعيننا بل نظرياتها وأحداث نظرياتها.

١- كان هذا الغرض في العالم الشيعي، على النحو التالي:

أ - الحركات المتطرفة ذهبت إلى التحلل المطلق من النقل، باسم عبادة الطبيعة، مع اللجوء إلى الارهاب والأفيون المادي، لتحقيق التخلص من عهد الشريعة المنزلّة بالاستناد إلى فنياتها في الفعل السياسي سعياً إلى عهد الشريعة الموضوعة انسانياً: الحشاشين^(١٠٣).

ب - الحركات العامة كان واقع عملها مثل النظم السنية، رغم تأسيسه على عصمة الامام عوض اعتباره خروجاً عن الشرع: عسكريون + كهنوت (والثاني أساس للأول بنظرية القول بنظرية الحق الإلهي في الإمامة).

٢- أما في العالم السني، فقد كان على النحو التالي:

أ - الحركات المتطرفة ذهبت إلى التحلل المطلق من العقل باسم عبادة الشريعة مع اللجوء إلى الارهاب والأفيون الروحي، لتحقيق التخلص من عهد الشريعة الخارجة عن الشريعة المنزلّة، بالاستناد إلى فنياتها في الفعل السياسي سعياً إلى فرض الشريعة المنزلّة: الغلاة من الحنابلة^(١٠٤).

ب - الحركات العامة كان واقع عملها، مثل النظم الشيعية، رغم تأسيسه على الاجتهاد عوض اعتباره عصمة: كهنوت + عسكريون (والثاني أساس للأول بحكم القول بنظرية الشوكة في الإمامة).

وقد توسط الاعتزال بين العالمين، مع المراوحة بينهما إلى الانقضاء إلى فريقين: فريق يميل إلى أولهما، وفريق إلى ثانيهما، أعني الاعتزال البهشمي وتصوفه (وحدة الوجود) والاعتزال الأشعري وتصوفه (وحدة الشهود). والفرق بين الموقفين الشيعي والسني واضح: فما دام ب من ١ يجعل الشريعة غطاء لسلوك الملوك الطغاة باسم عصمة الأئمة، فإن أ منه يصحح التحرر المطلق منه إطاحة بالشريعة، باسم المبدأ نفسه الذي ينتهي، في غايته إلى جعل

(١٠٣) انظر: Bernard Lewis, *Les Assassins* (Paris: Berger Levrault, 1982), chap. 4: «La Mission en Perse», p. 111: «L'imam du temps vous adresse sa bénédiction et son absolution et vous a appelés ses serviteurs personnels. Il vous a libérés de la Loi sacrée et vous a conduits à la Resurrection».

(١٠٤) انظر: عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام (القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٤٦)، فصل النحى الشخصي لحياة الحلاج (عن ماسينيون)، ٦١ - ٩١، وفيه يبرز دور الحنابلة السياسي وخصوصاً الغلاة منهم، ولكن في اتجاه مقابل لانجاء غلاة الشيعة من الحشاشين: هؤلاء يذهبون إلى إزالة الشريعة السماوية، وأولئك إلى إزالة العقل. والمعجب أن النتيجة عند الحنابلة هي التحرير لأنها ضد جبروت السلطان، وعند الحشاشين هي الاستعباد، لأنها لتأسيس جبروته.

الإمام ليس فقط مُؤَوَّلًا للمشرع، بل مُشروعاً تشريعاً بديلاً من الشريعة المنزل. فيصبح التشريع تنزيلاً متصلاً، ويتم التوفيق بين التاريخية والتزيل، أعني أن مفهوم ختم الرسالة المتناقض يزول، وتصبح الشريعة، وضعا إنسانياً تاريخياً، وإن نُسبت إلى العصمة. وما دام ب ٢ يحدّد الشريعة، مكتفياً بدور السلطان الروحي السالب، فإن أ منه يُصبح تحريراً من طغيان جبروت السلاطين الخارجين عن السنة بالعودة المطلقة إلى الشريعة، ونفي كل تشريع إنساني وضعي بإطلاق: مفهوم ختم الرسالة^(١٠٥).

وعني ذلك أن السيادة على الشريعة تقتضي التحرر من الشرائع السماوية، للاستعاضة منها بالشرائع الوضعية البشرية (حتى وإن تم ذلك بمبدأ متناقض: عصمة الإمام التي تصبح، في ذروتها، تشريعية متجاوزة للوظيفة التأويلية)؛ وأن السيادة على الطبيعة تقتضي التحرر من الطبائع الواقعية للاستعاضة منها بـ «الطبائع» الوضعية البشرية (حتى وإن تم ذلك بمبدأ متناقض: الإرادة الإلهية المطلقة الواضعة حتى للطبائع). ولذا فذهاب الشيعة إلى الغاية يعني ختم عهد عبادة الشريعة. وذهاب السنة إلى الغاية يعني ختم عهد عبادة الطبيعة. والأولى ظنت أنها تستعيز من تحريك الشريعة (رفض ختم الوحي) بتثبيت الطبيعة (رفض تاريخية العلم)؛ والثانية ظنت أنها تستعيز من تحريك الطبيعة (رفض ختم العلم) بتثبيت الشريعة (رفض تاريخية الشريعة).

لذلك أصبح المشكل، في الوسط بينهما، أعني في الاعتزال بفرعيه، يدور حول حق الصدارة لأيهما يعود - للعقل أم للنقل - وذلك في مجال التشريع (أي مسألة التحسين

(١٠٥) الوحي المتصل عند الشيعة - بما هو نفي للمفهوم المتناقض في الحنفية المحدثة، أعني ختم الوحي - تأسيساً للتشريع الوضعي الإنساني بصورة متخفية: فعصمة الإمام ولذنية علم الأولياء كلناهما بديلان عن الوحي المختوم بإطلاق الفصل بين الظاهر والباطن إلى حد يقلب السلطة التأويلية إلى سلطة تشريعية؛ ومن ثم، رغم التناقض، يصبح الشرع من وضع الإمام والولي، وقد بلغ ذلك الذروة في نظرية التخلص من الشرع المنزل، عند الحشاشين. والوحي المختوم عند السنة - بما هو تخلص للتشريع من تحكم السلطان الزمني - تأسيساً للتشريع الوضعي الإنساني بصورة متخفية؛ وذلك بمعنيين:

١- المعنى الظاهري المطلق: حيث يحصر التشريع الحاتم في مدلوله الظاهر، فيصبح كل ما عداه من المباح الذي يعود فيه التشريع إلى اجتهاد الإنسان غير المستند إلى الشرع (مثلاً ابن حزم).

٢- المعنى القياسي المطلق: حيث تُردّ جميع النوازل الطارئة بعد الشرع الحاتم إليه (قرآناً وسنة) بالاجتهاد القياسي، وسد الذرائع سلباً وتوفير الأسباب إيجاباً.

وطبعاً فالفرق بين الحيتين واضح: ففي الحيلة السنية لحتم الوحي يصبح المشرع الإنساني غير السلطان الزمني صاحب القوة والعصبة، بل سلطة العلماء. وفي الحيلة الشيعية، يكون المشرع صاحب السلطان الزمني، كونه إماماً معصوماً. هذا في الواجب. أما في الواقع فالأمر واحد: لأن سلطان العلماء، عند السنة، قلما يستقل عن السلطان الزمني. وإذا ففي الحالتين كانت الحيلتان عودة إلى النظام المصري والبابلي: عسكروت مستند إلى كهنوت، مع تأليه الأول أو عدم تأليهه (التأليه عند الشيعة، وعدمه عند السنة).

والتفقيح العقليين) وفي مجال النظر (أي مسألة تقدم الماهية على الإيجاد أو تعلقه بها وتقدمه عليها). وحق الصدارة، مثل السيادة والعبادة، يتحدد بالإضافة إلى المعطين النظري (الطبيعة) والعملية (الشريعة)؛ والأولى وعلومها تعود إلى الرياضيات والمنطق، والثانية وعلومها تعود إلى السياسيات والتاريخ. واستتباع الأولى للثانية يُسَوِّد الرياضيات والمنطق على السياسيات والتاريخ تسويداً يعيد الأخيرين إلى الأولين^(١٠٦). واستتباع الثانية للأولى يُسَوِّد السياسيات والتاريخ على الرياضيات والمنطق تسويداً يُعيد الأخيرين إلى الأولين^(١٠٧).

ويتحدّد الإشكال ببعديه النظري والعملية في مفهوم واحد اتخذ صيغتين: فيما هو مشكل مطلوب حلّه، يصبح الأمر متعلقاً بمنزلة الإنسان في الوجود، أو بمنزلة موضوعي علمه (الكلبي النظري) وعلمه (الكلبي العملي). وبما هو حلّ لهذا المشكل المطلوب حلّه، يصبح الأمر متعلقاً بمسألة الخلافة الإنسانية، أو الاستخلاف الإنساني من أدنى درجاتها إلى أسماها، أعني من العبودية إلى الألوهية. وإذا طرح المشكل بصورة عامة، كان مجاله الإنساني عامةً،

(١٠٦) وسائل اخوان الصفاء، كما يتنا ذلك في الفصل الثاني، تبحث في السياسة والتاريخ، أعني في علمي العمل يارجاعهما إلى علمي النظر، لا بما هما علمان نظريان، بل بما هما أداتا العمل النظريتان، أعني: ١- الترييض بما هو سياسة لثرية الذات العاملة سيطرةً عليها، ولتذليل الموضوع المعمول سيطرةً على الطبيعة.

٢- المنطقة، بالفرض نفسه الوارد في ١ ببعديه: الترية والتقنية.
٣- ترييض التاريخ بجعله خاضعاً لحتمية تثبت في الوقت نفسه ضرورة حلول عهد الدولة الصفوية، وقبيرة المتجهمين بما هي علم للغييب (نظرية الجفر).
٤- منطقة التاريخ بجعله قصصاً تعليمياً من جنس قصص القرآن، لتأسيس خوارق الأئمة، وكرامات الأولياء.

(١٠٧) تقيض وسائل اخوان الصفاء شكلاً والمطابق لها مضموناً هو مضمون محاولة ابن تيمية وابن خلدون، وذلك بالصورة التالية:

- فطبيعة المنطق والرياضيات الاسمية تجملهما سياسة العلم وتاريخه، أعني مجرد تشريع قبلي صوري أو تاريخ بعدي مادي لفعالية النظر والعمل.

- وطبيعة التاريخ والسياسيات الاسمية تجملهما رياضيات العمل ومنطقه، أعني منهجية قبلية (العرمان البشري) أو بعية لفعالية النظر والعمل (التاريخ).

وهذا يعني أن مشروع اخوان الصفاء بما هو سعي إلى التخلص من الواقعية الوهمية للرياضي والمنطقي والسياسي والتاريخي، أصبح عند ابن تيمية وابن خلدون المشروع نفسه بتأسيس للاسمية. فصار خلافة إنسانية بالرياضي والمنطقي والسياسي والتاريخي، بما هي وضع استعلاسي يتلّجج إلى أن يصبح وضعاً إيجابياً، فتأخرن الطبيعة، وتنطعن الشريعة. أعني أن علوم النظر تفقد ما كان يُزعم لها من علم للأشياء بما هي عليه، فتصبح مجرد وضع إنساني؛ وتفقّد علوم العمل ما كان يُزعم لها من ادعاء للمياريّة الحالية من علم الأشياء على ما هي عليه، فظننا أن العملي تالي لعلمه وليس متقدماً عليه كالتطبيعي. وعندئذ نفهم مدلول الاسميّتين النظرية والعملية، وما يبدو كأنه تقابل بين غايّتي صاحبهما، أحدهما يثبّت فاعلية العلم في اختراع موضوعه، والثاني يسعى إلى الحد منها لإبراز فاعلية العمل.

بما هو التاريخي والعمراني، وهو المعنى العميق للسياسي أو للشريعي بما هو غير الطبيعي. وإذا طرح بصورة تخص السلطان أو الوازع في الأول، كان معناه السياسي بمعنى آليات الحكم في الاجتماع الإنساني. وكلا الأمرين يسمى خلافة، فيكون المعنى الثاني هو خلافة الخلافة، أعني أن الخليفة بالمعنى السياسي الضيق (الخلفاء الراشدون أو غيرهم) ليس إلا خليفة الناس بما هم خلفاء الإله في الأرض، وهو إذا غير مخصص بخلافة الإله، ما دامت للإنسان بما هو إنسان. ولعل هذا هو أكبر الأدلة وأقواها ضد الحل الشيعي ولصالح الحل السني، حيث تكون الخلافة بالمعنى السياسي الضيق: فمن المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة ويتمتع القائم بها بتعيينهم^(١٠٨)، خلافاً لما يُجمع عليه الشيعة الذين يرون أنها «ركن الدين وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفالها ولا تفويضه إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر»^(١٠٩).

وقد سبق فأشرنا إلى الإحراج الحاصل لنا اصطلاحياً في استعمال مفهوم السياسي بالمعنى العميق، حيث يفيد الإنساني والعمراني والتاريخي بإطلاق، أعني ما يقابل الطبيعي، والسياسي بالمعنى الخاص بالحكم. وما نحن نجد الآن العلة الثانية التي اضطررنا إلى ذلك. فبالإضافة إلى عدم الفصل الواضح، في الفلسفة الواقعية، بين المفهومين، نجد وحدة التسمية في الدين، أعني مفهوم الاستخلاف المنطبق على الإنسان عامة، ثم مفهوم الاستخلاف المنطبق على خليفة الخلافة، أعني هذا الذي يراه الشيعة من أركان الدين، ويسمونه إماماً، والذي يراه السنة من المصالح العامة، ويعتبرونه خليفة. وهو في الحالة الأولى معصوم إلى حدود حلول الإلهي فيه، لكأنه الخليفة الوحيد، بالمعنى الأول للاستخلاف. وهو في الحالة الثانية مجرد مجتهد مثل أي إنسان، لأن الخلافة بالمعنى الأول هي للإنسان بما هو إنسان.

وبين أن الاستخلاف بمعناه العام هو الأصل، وهو يتعلق بمنزلة الإنسان من حيث العاملية والناظرية، وطبيعة معمولاته ومنظوراته، أعني منزلة الكلّي المعقول في النظر، والكلّي المراد في العمل: هل هما من فعله، أم هما خارجان عن التاريخ الإنساني النظري والعملّي، ويمثلان طبائع الأشياء وقيمها بما هي متعالية على التاريخ؟ وإذا فمَنْ منزلة الكلّين ليست أمراً معزولاً عن الإشكالية المركزية في الفكر الديني على حدة، وفي الفكر الفلسفي على حدة، وفي صراعهما، بما هما يلتقيان صدامياً حولها، أعني منزلة الإنسان بما هو عامل وناظر في الوجود. وما الاستخلاف بالمعنى الخاص إلا فرع من الاستخلاف بالمعنى العام، وما الحلول الذاتية من الانتخاب العام (الخوارج) إلى التعيين النصي المطلق (الشيعة)، بتوسط انتخاب

(١٠٨) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٣، الفصل ٢٧: «في مناهب الشيعة في حكم الإمامة»، ص

٣٤٨.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٨.

العقلاء له (المعتزلة) وانتخاب أصحاب الشوكة له (السنة)، إلا مجرد علامات على الحلول النظرية العميقة للاستخلاف بمعناه الأول، أعني منزلة الناطرية وموضوعها، ومنزلة العاملية وموضوعها، بما هما عين منزلة الإنسان في علاقته بالذات المنافسة، أعني الذات الإلهية المستخلقة. والاستخلاف ذاهب من الاستخلاف الذي يظل فيه المستخلف موجوداً ومسيطرأ على خليفته، إلى الاستخلاف الذي يزول فيه المستخلف فلا يبقى إلا الخليفة مطلق الحرية والتشريع!

ومن أجل خدّي الاستخلاف هذين، العبودية والسيادة، وأولاهما نافية للإنسان ومثبتة للإله، وأخرهما نافية للإله ومثبتة للإنسان، صارت المسألة كلها وكأنها مجرد مناقشة للدليل الممانعة والمزاحمة بين الذاتين الإلهية والإنسانية، وكلتاها مرحلة في السعي إلى التخلص من الواقعية، أولاهما منها في مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ، حيث صار الرب واضعاً بإطلاق للكلبي الطبيعي وللكلبي الشرعي قبل وجود الطبيعة والشرعية؛ والثانية منها في الطبيعة والشرعية، حيث صار الإنسان واضعاً بإطلاق للكلبي الطبيعي وللكلبي الشرعي بعد وجود الطبيعة والشرعية. وإذا بالمنافسة بين الذاتين تنقلب إلى معاونة تعاقدية، هي العهد أو الميثاق بين الإله والإنسان، المؤسس للاستخلاف، بما هو رتبة وجودية للإنسان تحقق له أمرين، كان عدم التوازن بينهما في الجديلتين؛ بعد الانفجار، سرّ المحاولتين عند ابن تيمية وابن خلدون لتحقيق إصلاح العقل النظري، وإصلاح العقل العلمي:

- فأما الأمر الأول فهو سلبي، أي إنه عدم التأله، ويعني عدم الظن بأن علم الإنسان وعمله، هما عين طبائع الأشياء وقيمه. وذلك هو نفي الواقعية: إذ إن العالم الوحيد بطبائع الأشياء والعامل الوحيد لقيمه هو الإله، وهو المتعالي الوحيد على الإنسان خليفته.

- وأما الأمر الثاني فهو إيجابي وينتج من الأمر الأول، أي إنه التحرر من كل سلطة أجنبية تؤله نفسها للسيطرة عليه، كونه هو المسيطر الوحيد في الوجود بما هو خليفة. وذلك هو معنى الاستخلاف أو إثبات الاسمية. إذ إن معلومه ومعموله هو تشريع الاجتهادي الذي أقدره عليه الإله باستخلافه. وهذا التشريع الاجتهادي الذي أقدره عليه الإله هو علة الاستخلاف: إنه القدرة على التسمية، ومن هنا اشتقنا اسم الاسمية، وليس فقط من مجرد المداول الفلسفي لما يقابل الواقعية والتصورانية^(١١٠).

(١١٠) فالاسمية بما هي غير الواقعية وغير التصورية مفهوم سالب مدلوله نفي واقعية الكلبي خارج الذهن (غير الواقعية)، وحتى في الذهن (غير التصورية) لكيلا تبقى إلا على الأسماء والمسميات ولا شيء بينهما. لكن الاسمية لها وجه موجب يمثل ما بين أعيان الأسماء وأعيان المسميات من دوال ومدلولات، هي غير الأعيان، من دون أن تكون كليات واقعية، أو كليات ذهنية. إنها جملة المجالات المدلولة التي تكونت حول أعيان الدال، =

وقد تمثل عدم التوازن بين الأمر الأول أو عبودية الإنسان للإله، والأمر الثاني أو سيادة الإنسان على الكون، بما هما الوجه السالب والوجه الموجب لمنزلة الإنسان الوجودية أو الاستخلاف، في ما انتهت إليه الجدلية «الاشراقية - الصوفية» من شريك احتال على التخلص من المعبود بإظهار التخلص من العابد، في نظرية وحدة الوجود^(١١١)، وما انتهت إليه الجدلية الرشدية الكلامية من شريك احتال على التخلص من العابد، بإظهار التخلص من المعبود، في نظرية وحدة الشهود^(١١٢).

لذلك، فلا نعجب إذا التقى ابن خلدون هنا بابن تيمية في مسألة العمل التقاء ابن تيمية به في مسألة النظر. وإذا كان ابن خلدون قد حدّد طبيعة الوسيطيين المفسّرين لجدول العقل النظري (الفصل الخامس) بفضل الحل الاجتماعي التاريخي، فإن ابن تيمية لن يقدّم مثل هذا الحل لابن خلدون - إذ إن وسيطيين جدول العقل العملي عيّنها ابن خلدون بنفسه، بفضل الحل الاجتماعي التاريخي (الفصل السادس) - بل هو قد حاول أن يحل فلسفياً ودينياً مسألة العلاقة بين وجهي الخلافة، أعني العبودية والسيادة اللذين وصفنا، وذلك في جداله مع الخمسين كما رأينا، حول وجهي الرئاسة الإنسانية كما حددهما ابن خلدون وذلك:

= رجملة المجالات الدالية التي تكونت حول أعيان الملل، فأحدثت التسيج الرمزي الاجتماعي، وهي إذا حمة الوجود الاجتماعي وسداه. إنها ما رمز إليه الدين في أمثلة الاستخلاف بعله تقدم الإنسان على الملائكة التي أمرت بالسجود له إيماناً بتقديم مملكة الخلق على مملكة الطبيعة، من خلال قلب قانون الطبيعة (سجود ذي المعدن الناري لذي المعدن الترابي)، أعني علم الأسماء الذي ذهب للإنسان. ولما كان علم الأسماء علة في قلب قانون الطبيعة، صار هو عينه مملكة الخلق، أو هو عينه مملكة التاريخي، بمعنى ما خلت منه الطبيعة وأضاف لها الإنسان، خلال التاريخ الذي هو عهد الاستخلاف. وإذا فالكليات الاسمية هي الوجودات التاريخية التي لها وجود حقيقي، رغم كونها ليست واقعية بالمعنى الواقعي المقابل للاسمية السالبة ولا هي تصوراتية بالمعنى التصوراتي المقابل للاسمية السالبة، بل هي طارئة أو مكونة أو حادثة بعد أن لم تكن، وهي في صيرورة لا تتوقف، لكونها هي عين الوجود الرمزي للإنسان، بما هو ما أوجد من ذاته بلماته، بفعل الآليات الاجتماعية - لا النفسية ولا الطبيعية - التي وصفنا. ولا عجب عندئذ أن يكون لهذه الفعالية علاقة وطيدة بفعالية الأمر الإلهي الذي هو كلمة «كن»، وهو الاسم الإبداعي بإطلاق.

(١١١) إذ إن وحدة الوجود التي يزعم الإشراقي - المتصوف إدراكها بإثبات الذات الإلهية ومحو الذات الإنسانية، تنتهي في الأخير إلى محو الذات الإلهية بوصفها صورة وهمية من الذات الإنسانية في الذات الإنسانية: فيصبح كل «طاغية» جبار مثلاً للإرادة الإلهية. ومن هنا التحالف الصريح بين المتصوفة وطفة العمل أو العسكرية في التاريخ الإسلامي.

(١١٢) إذ إن وحدة الشهود التي يزعم الرشدية - المتكلم إدراكها بإثبات الذات الإنسانية ومحو الموضوع العالمي تنتهي في الأخير إلى محو الذات الإنسانية بوصفها مجرد صورة وهمية من العالم في العالم: فيصبح كل «عالم» جبار مثلاً للعقل الإلهي. ومن هنا التحالف الصريح بين المتكلمة وطفة النظر أو الكهنوت في التاريخ الإسلامي.

١- في صراعه مع نفاة الحرية والاختيار، أعني خاصة الجهمية حول طبيعة الفعل الإنساني وحرية^(١١٣).

٢- في صراعه مع نفاة الشرعية غير التعيينية للإمام، أعني خاصة الإمامية حول طبيعة السياسي والشرعي ودور الإنسان فيهما^(١١٤).

وإذا كان النسق الخلدوني، في المسألة الثانية، غنياً عن تأسيس يستمد من ابن تيمية، فالعلة تعود إلى أن حله لها يستند إلى حل ابن تيمية في المسألة الأولى، أي إلى طبيعة الفعل الإنساني الحر، وكيف يمكن فهمه، وما معنى حب التآله والاستخلاف من حيث ترجمته الفلسفية التي ترده إلى قضية العلاقة بين الحرية والضرورة أو بين الأمر الشرعي والأمر الكوني، بلغة ابن تيمية^(١١٥). وليست وحدة المستند اتفاقية، لأن حل المسألة السياسية، الذي هو من طبيعة واحدة عندهما (نظرية القوة أو الشوكة)، يعود إلى الأساس نفسه الذي يرجع إلى طبيعة الفعل الإنساني وحرية (عقلاً وعملاً)، بما هو عين منزلة الإنسان في الوجود: سواء أطلق عليها الأول، تأسيساً لها، اسم الأمر الشرعي أو مملكة العقل العملي والحرية بالمقابل مع الأمر الكوني أو مملكة العقل النظري والضرورة، أو أطلق عليها الثاني اسم الرئاسة الإنسانية أو الاستخلاف العملي والحرية، بالمقابل مع الاستيلاء الإنساني أو الاستخلاف النظري والضرورة (مسألة السببية: المقدمة: الباب السادس، الفصل الحادي عشر): كلاهما مال إلى الحل نفسه. لكن ابن خلدون لم يبحث في الأساس الفلسفي الوجودي لهذه المنزلة

= ويَبْنَى أن وحدة الوجود بإثبات سلطان الإنسان الروحي تحتاج إلى سند من السلطان الزماني، ووحدة الشهود بنفي سلطان الإنسان الروحي تحتاج إلى سند من السلطان الروحي. الأولون يسعون إلى الدولة من الكنيسة، والثانيون إلى الكنيسة من الدولة. لذلك كانت ثورة ابن تيمية على الجديلة الأولى يارجاعها إلى علة أخطائها جميعاً السائدة على الجديلة الثانية، أعني المنطق الأرسطي المولد للكلّي النظري الذي أدى إلى نفي الذات الإلهية بتحويلها إلى مجرد وهم هو الكلّي بلا شرط (الفصل الثالث والفصل الخامس)؛ وكانت ثورة ابن خلدون على الجديلة الثانية يارجاعها إلى علة أخطائها جميعاً السائدة على الجديلة الأولى، أعني «التاريخ الأفلاطوني» المولد للكلّي العملي الذي أدى إلى نفي الذات الإنسانية بتحويلها إلى مجرد وهم تتقاذفه حمية الجفر: المنطق بما هو علم وهمي والتاريخ بما هو علم وهمي، ليس إلا نفي البعد الأول من الاستخلاف والبعد الثاني منه. أولهما يجعل الخليفة رباً بالظن أن علمه هو طبائع الأشياء، والثاني يجعل الخليفة عبداً بالظن أن عمله خضوع لمناطق الأشياء، والمنطق بما هو علم بحق، والتاريخ بما هو علم بحق، مؤسسان للاستخلاف النظري والعملي، بأن يجعلوا العلم تاريخياً هو الاجتهاد الإنساني للتشريع المعرفي، والعمل تاريخياً هو الاجتهاد الإنساني للتشريع العملي. (١١٣) ويطلق عليهم ابن تيمية اسم القدورية المشركية بمعنى الجبرية، بالمقابل مع القدورية الجوسية (بمعنى الاعتزال). انظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الرد الأقوم على ما في كتاب فصوص الحكم، تحقيق محمد حامد الفقي (جدة: مطبعة محمد نصيف، ١٩٤٩)، ص ٧٣ - ٧٤. (١١٤) انظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، منهاج السكة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدورية، تحقيق محمد رشاد سالم، ج ٤ (بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٢)، ص ٣٦٥. (١١٥) ابن تيمية الحراني، الرد الأقوم على ما في كتاب فصوص الحكم، ص ٧٤ وما بعدها.

الفلسفة الخلقية التي ينسبها إلى الإنسان ويتسلمها تسليماً، من دون تحليل ولا تأسيس، خلافاً لابن تيمية؛ وذلك، ربما، لكونه يرجعها إما إلى العضوي - الطبيعي، أو إلى الرمزي الاجتماعي، جاعلاً من النفسي الميتافيزيقي مجرد وهم ومغالطة^(١١٦).

التأسيس التيمي لمنزلة الإنسان الحر

وسنختتم هذا الفصل بمحاولة ابن تيمية لتأسيس هذه المنزلة، وهو تأسيس يعيد إلى الخلق منزله التي كادت تزول في المحاولة الخلدونية، لكأن التاريخي والاجتماعي أنهما المسألة الخلقية التي تكاد تنحصر - في المقدمة - في المغالطة النفسية عند المغلوب الخاضع أو الترفع، وفي الحق الطبيعي للأقوى عند الغالب، فعلاً أولاً كبادرة، وفعلاً ثانياً كعودة عليها للانتظام الذاتي، أو كزراع للزراع بحكم السعي إلى الحفاظ على الغالبية، أو السعي إلى منع المغلوبة من البلوغ إلى حد الانقلاب إلى اشتعال يُفسد القوة العمومية (كأداة انتظام ذاتي في المجتمع السياسي)، وكذلك المالية العمومية (كأداة انتظام ذاتي في المجتمع المدني)، أو إلى انطفاء أساسهما، لكأن الأخلاق الموضوعية هي وحدها الموجودة وليس للأخلاق الذاتية أدنى وجود، عدا ما وصفه ابن خلدون بالمغالطة في حالتها الاقتداء أو الترفع لكونهما تعلقاً بـ «الأمر المعلوم»^(١١٧).

(١١٦) إذا كان ما يتمسك به المغلوب المترفع في شمه وابتعاده عن الغالب أمراً معدوماً، وكان ما يقنديه به المغلوب الخاضع من عادات الغالب وأحواله أمراً معدوماً، فقيم تمثل إذا القوة الحقيقية، خصوصاً إذا علمنا أن سلوك الغالب، وسلوك المغلوب المترفع، والمغلوب الخاضع كلها تعود إلى الرئاسة الإنسانية بما هي حب تاله؟. لماذا يعد شكل الرئاسة عند الغالب أمراً موجوداً، ويعد شكلها عند المغلوبين أمراً معدوماً؟ ليس لأن القوة في الحالة الأولى موجودة بالفعل؛ وهي في الحالة الثانية موجودة بالقوة أو ساعية إلى الوجود برفض القوة الغالبة، إما بواسطة المشاهدة معها أو بواسطة مقارنتها؟ وإذا كانت القوة لا تُمدُّ قوة إلا إذا كانت بالفعل، فهل يمكن فهم حركتها، أعني نقلتها من القوة إلى اللاقوة، ومن اللاقوة إلى القوة؟ كيف يصبح القوي ضعيفاً والغالب مغلوباً؟ ألا يتحول المغلوب إلى غلب والضعيف إلى قوي؟ إذا صح ذلك، فأى معنى يبقى للحد الأقصى من المغلوبة الذي، إذا حصل، يجعل الأمة تفتي؟ إذا كان للمغلوبة حد أقصى يؤدي إلى فناء المغلوب، فإن ما دونه من الحدود تعني أن الضعف درجة من القوة، وإن الاقتداء والترفيع إذاً سلاحان من أسلحة الصمود أمام القوة الفاعلة، إما لتجديدها بالاندماج فيها (وتلك حال المصطنعين جميعاً)، أو لمصارعتها (وتلك حال المبدعين عن العصبية عند الاستفراد بالجهد)، وهذا هو الخطأ الذي يمكن أن يُعاب على ابن خلدون، أعني عدم إبراز أهمية الصمود إلا إذا توفرت شروطه كاملة لتحقيق النجاح: وذلك ما يبرز في تنديده بالثائرين الذين يعوزهم شرط الثورة الناجحة، أعني العصبية.

(١١٧) إذا كان المتندي والترفع، في تعاملهما مع الغالب، متعلقين بأمر معدوم بالمقارنة مع ما يتعلق به الغالب، أعني القوة الفعلية الموجودة، أفلا يكون مفهوم ابن خلدون لفرية حب التأله عند الإنسان أو غريزة الرئاسة أو الاستخلاف من جنس النظرية الصوفية في وحدة الوجود كما وصفها هو نفسه في فصل التصوف؟ فنكون أشكال هذه الرئاسة أصدافاً خاوية إذا حدث جزر القوة بعد مدها، تكون نسبة القوس إلى هذه «الرئاسة - القوة، التأله - الاستخلاف» كنسبة الماهيات في الوجود إلى القوة الإلهية؟. أليس ابن خلدون بذلك قد

والمعلوم أن النظرية الخلدونية الطريفة في التأسيس الأنطولوجي لهذه الرئاسة الإنسانية التي تعود إليها آليات السياسة المحددة للعمليات إجرائاً وتعميماً، يمكن أن تُعدَّ بمجزل عن التقويم الخلقي: فهي فوق القيم، ولا توصف بالخير، ولا بالشر، لأنها عين منزلة الإنسان الوجودية. ولذلك فهي تعود، في عمقها الفلسفي، إلى نظرية الحق الطبيعي الذي يمتد بامتداد القوة، وينتهي بانتهائهما، سواء كانت هذه النهاية غاية ذاتية لها، أو توازناً لقوتها مع قوة مضادة تقابلها، جاعلة حد كل منهما يقاس بمقدار غالبيتها ومغلوبيتها في الوقت نفسه، وهو ما يجعل السياسي عائداً إلى فيزياء الصراع بين القوى المتمانعة أو المتدافعة في الحيز نفسه الذي هو المعمور من الأرض؛ بحيث إن السياسي منذ البداية دولي أو شامل للإنسانية كلها بإطلاق، إذ إن آلية السياسي داخل العصبية، وبين العصبية في الدولة نفسها، وبين الدول تبقى دائماً هي هي، وتعود إلى فيزياء القوى المتدافعة من أجل الإمساك بهذه الرئاسة الإنسانية (وإذا فالسياسي بهذا المعنى إنساني ودولي بإطلاق).

وهذه الآلية الفيزيائية، إن صح التعبير، بما هي صراع، تعد صراع كليات متنافية. فكل عصبية، بما هي عين، جزئية. لكنها تسعى إلى السيطرة الكلية على ما عداها جاعلة من إرادتها الجزئية كلياً للغير إما بقبوله لها وخضوعه إليها بفضل الاقتداء، أو بخروجه عنها وذهابه إلى الاضمحلال، بفضل الاستعاضة منه بالمصطنعين. وإذا فكون الرئاسة الإنسانية كلية، كقوة أو كنزوع للسيطرة، لا يتحقق إلا بنفي ذاتها. فلا تترأس عصبية زيد إلا باستبعاد عصبية عمرو، ولا تتحدر عصبية إلا بإزالة رئاسة عصبية. فتكون الخلافة الشاملة للإنسان بما هو إنسان منافية لما هي أساس له، أعني الخلافة بالمعنى السياسي، كونها تصير مُلكاً عضوياً. ويظل الأمر كذلك إلى أن يتم إدراك الحقيقة المؤسسة لوازع الوازع، أعني: «إن الدولة لا يستتب أمرها ولا يتم استيلائها إلا بسياسة ينتظم بها أمر العمران. فتكون السياسة بما هي وازع الوازع بنت السياسة بما هي الوازع الذي لا وازع له غير القانون الفيزيائي السابق. وإذا، فالنقلة من السياسي الطبيعي إلى السياسي العقلي هي المقصود بالانتظام الذاتي للعمران والدولة»^(١١٨).

= انتهى إلى شبه قضاء وقدر صوفي يطبق على السياسة الاجتماعية ما يطبقه المتصوفة على سياسة الكون، فيكون الملك ظل الإله في الأرض وتصبح الخلافة خاصة به، وليست للإنسان بما هو إنسان؟ أم إن إفراط ابن خلدون علته الإلحاح على ضرورة توفير الأسباب الفعلية لنجاح الثورة على الظلم والظهور لعل ذلك هو أهم وجه للاختلاف بينه وبين ابن تيمية: الكفاف والإيمان بقدرة المكافحة حتى في غياب الشروط السياسية للنجاح عند الثاني والمعكس عند الأول.

(١١٨) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٣، الفصل ٢٥: «في معنى الخلافة والإمامة»، ص ٣٣٦-٣٣٨. وينتهي هذا الفصل بالحجة الأساسية التي استندنا إليها في تحديد القطعية بين العمران ذي الوازع الطبيعي الحالي من وازع الوازع، والعمران ذي الوازع الذي له الانتظام الذاتي أو وازع الوازع. ولتورد النص ثم نحلل هذه القطعية: «وقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة:

= ١- وإن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة.

ولهذا استغنى ابن خلدون استغناء كاملاً عن المستوى الخلقي من المسألة، كونه قد انتقل مباشرة من القانون الفيزيائي لصراع القوى إلى القانون العقلي للانتظام الذاتي لهذا الصراع، تجنباً لحدوده القصوى المؤدية إلى فساد المتصارعين.

والسؤال هو: هل يمكن هذه النقلة أن تقع من دون المستوى الخلقي من الصراع؟ هل كان يمكن الإنسان أن ينتقل من عهد الحكم الطبيعي إلى الحكم العقلي هكذا نقلةً طفريةً من الآليات الطبيعية للاتارخية إلى الآليات الاجتماعية التاريخية، من دون أدنى توسط للآليات النفسية الخلقية، على الأقل بما هي المستوى المعرفي للآليات وحدودها القصوى، وضرورة إيجاد وازع الوازع لتجنب عهد الحكم الطبيعي وتحقيق الانتظام الذاتي الذي من دونه ولا تستتب الدولة ولا يتم استيلاؤها؟ أليس ذلك هو عينه السلطان الروحي الذي يكاد ابن خلدون أن ينفى فاعليته نفيًا مطلقاً؟

٢. [والملك] السياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار [وقد سبق تقسيمه ابن خلدون إلى نوعين، الفارسي والحاصل في أغلب المجتمعات، انظر: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٥١: وفي أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره، ص ٥٤٠-٥٤١].

٣. والخلافة هي حمل الكافة [بمن فيهم الوازع وذلك معنى إضافة الكافة] على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به (ص ٣٣٨).

ويؤن أن الملك الطبيعي مفسد لذاته بذاته، وهو إذا مرحلة أفلة ضرورة: «[إذ] تعسر طاعته لذلك، وتجيء العصبية المضنية إلى الهرج والقتل، فوجب أن يُرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة [أي خاصة الحاكم] وينقادون إلى أحكامها [...] وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يُستتب أمرها ولا يتم استيلاؤها (ص ٣٣٧). وإذا فالنتقلة من الطبيعي إلى السياسي هي النقلة من الوازع غير الموزع إلى الوازع الموزع. وليس هناك نقلة من الاجتماع بلا وازع إلى الاجتماع بوازع فهذا ما ينفيه ابن خلدون. ومن ثم فالنتقلة الخلدونية ليست من جنس النقلة من الحال الطبيعي في نسق روسو، ولا حتى من جنس النقلة الهوزرية: لأنها تتجاوز هوزير بوازع الوازع، وتتجاوز روسو بانعدام الحال الحالية من الوازع.

ما هي الآن طبيعة وازع الوازع؟ أشار ابن خلدون هنا إلى النظر العقلي والنظر الشرعي، من دون تقويم يبين ما يفضله. أما في الفصل ٥١ من الباب الثالث فقد أشار بوضوح إلى وازع الوازع الذي يؤدي إليه علم الاجتماع فقال: «الوجه الثاني [من السياسة العقلية] أن يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع الفهر والاستطالة وتكون المصالح العامة في هذه تبعاً. وهذه السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع التي لسان الملوك في العالم من مسلم وكافر. ثم يضيف أهم نقطة تشمل في بيان الطبيعة المزجة لوازع الوازع في المجتمع الإسلامي، وهي كذلك في جميع المجتمعات: «ولأن ملوك المسلمين يجرون منها [من هذا الوجه الثاني من السياسة العقلية] على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية، بحسب جهدهم [!] فتقوانينها إذن مجتمعة من أحكام شرعية، وأداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية، والاقتداء بالشرع أولاً ثم الحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم» (ص ٥٤١). ولعل هذا التحديد لوازع الوازع هو الذي مثل خصلة بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأرق: «وإذا فالوازع صورةً وسيطاً بين العمراني مادة، ووازع الوازع صورة للصورة.

وطبعاً لن نذهب إلى حدّ اتهام ابن خلدون بالجين أمام القوة المادية القاهرة للسلطين قياساً إلى شجاعة ابن تيمية بمجرد المقارنة بين كفاح الثاني وخضوع الأول. فلا مجال هنا لمحاكمة الشخصين لهما أو عليهما، بل إن ما يعنينا هو فهم هذين الموقفين من فعالية السلطان الروحي، وعلاقته بالمستوى الخلقي الوسيط بين الآلية الطبيعية الخالصة والآلية الاجتماعية للوجود الإنساني، وذلك في إطار المسألة النظرية التي نعالجها، أعني منزلة الكلين، بما هي عين منزلة الإنسان الوجودية^(١١٩).

فإذا كان ابن تيمية يرى رأي ابن خلدون في المسألة السياسية، أعني أن سند السلطان السياسي وشرعيته يعودان إلى القوة التي هي يعزل عن الخير والشر، وإذا كان يرى مثله أن الإنسان رئيس بالطبع بما هو خليفة، فلم يختلفا في الأهمية التي يوليها الأول للمسألة الخلقية، ولا يكاد يعيرها الثاني أدنى اهتمام؟ أو بصورة أدق، لماذا جعل الأول من إصلاحه بحثاً عن الأساس النظري الذي جعل السلطان الروحي للمتصوفة خصوصاً، يصبح أداة لتبرير القهر والظلم الذي يمارسه السلطان الزماني؟ وجعل الثاني من إصلاحه بحثاً عن الأساس العملي الذي جعل السلطان الروحي للمتصوفة خصوصاً، يكون أداة عاجزة في محاولات الثورة على السلطان الزماني باسم القيم الروحية؟ ألا يكون اختلافهما متأتياً من كون أحدهما يعيب على المتصوفة التقليل من شأن الفرق بين الأمر الشرعي والأمر الكوني المؤدي إلى نفي التمييز بين مملكة الحرية ومملكة الضرورة، والثاني يعيب عليهم المبالغة في ذلك الفرق إلى حد السعي إلى التغيير السياسي من دون توفير شروطه؟ وبذلك يصبح هدف الفيلسوفين واحداً: ابن تيمية يرفض حصر الشرعية في الزماني، وهو ما انتهى إليه التصوف التافى للفصل بين الأمر الشرعي والأمر الكوني باسم جبرية لا تَبْقِي للإنسان أدنى حرية للثورة على

(١١٩) ويمكن أن نلخص الوسائط بين المسألة في بعدها الفلسفي النظري وما انتهت إليه في تعيينها التاريخي والاجتماعي على النحو التالي:

١- فبالنسبة إلى الواقعي: تكون الوساطة بين أودية الجدول النظري، ثم بين أودية الجدول العملي ثم بين الجدولين في مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ، ومن ثم لا يمكن أن نتحدث التقل من المسألة في بعدها الفلسفي النظري إلى ما انتهت إليه في تعيينها التاريخي والاجتماعي.

٢- أما بالنسبة إلى الاسمي: فالوساطة بين أودية الجدول النظري هي كما رأينا حادثة في الطبيعة والتاريخ، وهي مؤسسات اجتماعية (مؤسسات الترميز والتعليم ومؤسسات التجريب والتقنية)، والوساطة بين أودية الجدول العملي هي كذلك حادثة في الطبيعة والتاريخ، وهي مؤسسات اجتماعية (أعني مؤسسات المجتمع السياسي (Société politique)، ومؤسسات المجتمع المدني (Société civile)، والأولى موضوع الاجتماع السياسي، والثانية موضوع الاقتصاد السياسي)، تكون مؤسسات الوساطة النظرية في خدمتها (أي إن الترميز والتعليم والتجريب والتقنية كلها في خدمة المجتمع السياسي والمجتمع المدني، وبذلك تكون الدولة صورة المجتمع)، والوساطة بين الجدولين هي الدولة أو صورة المجتمع أو، إن صح التعبير، العقل النظري والعملي، بما هما كليان تاريخيان متعينان في وجود تاريخي سياسي هو الرئاسة الإنسانية أو الاستخلاف بعبده العملي والنظري.

الجبروت، إذ ينقلب فرعون إلى التعيين الإلهي في التاريخ^(١٢٠)، وابن خلدون يرفض حصر الشرعية في الروحي وهو ما انتهى إليه التصوف النازع على السلطان الزمني، من دون توفير شروط الثورة باسم حرية وهمية، تنتهي إلى الخلط بين الفعل السياسي النازع والوسوسة^(١٢١).

وبين أن محاولة رد الأمر الشرعي (ويتعلق بالفعل الحر، إذ هو مناط التكليف) إلى الأمر الكوني (ويتعلق بالضرورة، إذ هو معنى كون الشيء هو ما هو)، تعود إلى مسألة نظرية هي مسألة واقعية الكلي النظري (المالية) التي تُرد إليها الكلي العملي (الواجب). وتلك هي العقيدة الصوفية التي تؤدي، بحسب ابن تيمية، إلى نفي شروط العلم النظري (التفريق بين الحق والباطل) وشروط العلم العملي (التفريق بين الخير والشر)^(١٢٢)؛ وأما محاولة رد الأمر الكوني إلى الأمر الشرعي (الثورة على الموجود السياسي باسم الواجب الديني، من دون أسباب النجاح الكونية)، فتعود إلى مسألة عملية هي مسألة واقعية الكلي العملي (الواجب) التي تُرد إليها الكلي النظري (المالية). وتلك هي العقيدة الصوفية التي تؤدي، بحسب ابن

(١٢٠) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الفتاوى (الرباط: المكتب التعليمي السعودي بالمغرب، [د.ت.])، مج ١١، ص ٢٣٦: «وقالوا: لما كان فرعون في منصب الحكم صاحب السيف وإن جاز في العرف التاموسي، كذلك قال أنا ربكم الأعلى - أي وإن كان الكل أرباباً بنسبة ماء، فأنا الأعلى منكم بما أعطيت في الظاهر من الحكم فيكم».

(١٢١) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٦: «في أن الدعوة الدينية من غير عصية لا تتم» ص ٢٨٣: «وأكثر المتحللين لثل هذا تجدهم موسوسين، أو مجانين، أو ملبسين يطلبون بمثل هذه الدعوة رئاسة امتلائ بها جوانجهم وعجزوا عن التوصل إليها بشيء من أسبابها العادية، فيحسبون أن هذا من الأسباب البالغة بهم إلى ما يؤملونه من ذلك ولا يحسبون ما ينالهم فيه من الهلكة، فيسرع إليهم القتل بما يحدثونه من الفتنة، وتسوء عاقبتهم».

(١٢٢) ابن تيمية الحراني، الرد الأقوم على ما في كتاب فصوص الحكم، ص ٧٨: «وقد غلط طائفة من الناس من الانحائية وغيرهم، كإبن عربي، فرأوا أن الحق هو الموجود. فكل موجود حق: فقالوا ما في العالم باطل [بالمعنيين ضد الصدق وضد الخير]، إذ ليس في العالم عدم». ويقول ابن تيمية داحضاً: «وإن الخير والعمل [الحقيقة والقيمة] تابع للمخير عنه [الأول] وللمقصود بالعمل [الثاني]، فإذا كان باطلاً لا حقيقة له كان التابع كذلك، وإن كان موجوداً (ص ٨٠). وإذا نفى الحقيقة والقيمة كونها نسبية إلى الإنسان هو الأساس الصوفي للاستسلام للأمر الكوني، طناً إلى الأمر الديني أو الرسم الشرعي بما هي ملكة حرية الإنسان وتاليته للتكليف، مجرد أوهام إنسانية. وينسب ابن تيمية هذا النفي المطلق لما فرق الأمر الكوني إلى جميع منصوفة وحدة الوجود. انظر مثلاً المجلد ١١ من الفتاوى وخصوصاً ص ٢٤٣ - ٢٤٤: «وهؤلاء الذين يقولون بالوحدة قد يقدمون الأرباب على الأنبياء. ويذكرون أن النبوة لم تنقطع، كما يذكر ابن سبعين وغيره. ويجعلون المراتب ثلاثة، يقولون: البعد يشهد أولاً طاعة ومعصية، ثم طاعة ولا معصية - والشهود المراتب الأول هو الشهود الصحيح وهو الفرق بين الطاعات والمعاصي [وهذا تعليق من ابن تيمية]. وأما الشهود الثاني فيريدون به شهود القدر. كما أن بعض هؤلاء يقول: أنا كافر برب يعصى، وهذا يزعم أن المعصية مخالفة الإرادة التي هي المشيئة [...] ومعلوم أن هذا خلاف ما أرسل الله به رسله [...] وسنذكر الفرق بين الإرادة الكونية والدينية، والأمر الكوني والديني». وهذا التخلص من الأمر الديني باسم الأمر الكوني، في ظاهره، تحرر، وهو في الحقيقة،

خلدون، إلى نفي شروط العمل النظري (نفي شروط علمية التاريخ) وشروط العمل العملي (نفي شرعية القوة).

فلا عجب عندئذ إذا بدا نسق الأول وكأنه ينتهي إلى نفي ما يبيته نسق الثاني، رغم كونهما يستهدفان الغاية نفسها: إصلاح العقل إما ذهاباً من أسباب الإختلال النظرية (ابن تيمية) أو من أسبابه العملية (ابن خلدون). والمتهم واحد في الحالتين: طبيعة العلاقة بين وجهي الخلافة الإنسانية، أعني السلطان الزماني والسلطان الروحي، أو السيف والقلم. والسيف هو منزلة الكلبي العملي، والقلم هو منزلة الكلبي النظري بما هما محددان لمنزلة الإنسان الوجودية أو الرئاسة الإنسانية أو الاستخلاف. وما الفرق بين الحلين إلا للفرق بين الوضعتين: أحدهما اهتم بالقلم الخادم للسيف، أو الكهنوت الخادم للعسكروت، فأرجع ذلك إلى الفلسفة النظرية وما أدت إليه من إفساد للعقل النظري فالعملي، ومارس هو بنفسه لعبة القلم الثائر. والثاني اهتم بالقلم الثائر على السيف أو بالكهنوت الثائر على العسكروت ثورة فاشلة، فأرجع ذلك إلى الفلسفة العملية، وما أدت إليه من إفساد للعقل العملي فالنظري، فحذّر من لعبة القلم الثائر، من دون شروط النجاح. وإذا فالأول يحدّد الشروط النظرية لتحرير القلم من السيف، تحقيقاً لتوازن سلطان المجتمع ببعديه المادي (الوازع) والروحي (وازع الوازع). والثاني يحدّد الشروط العملية لجعل القلم قادراً على وزع الوازع بفضل علم الانتظام الذاتي للسياسي^(١٢٣). الأول مال إلى إصلاح خلقي روحي، على أساس فلسفي نظري. والثاني مال إلى إصلاح سياسي مادي على أساس فلسفي عملي. لذلك كان

=تأسيس للعمودية بإطلاق السلطان الزماني الذي يصبح كل ما يفعله هو للمشية الإلهية ما دام الإله لا يهضم، أي ما دام لا معنى للحرية. وهذا عينه موقف إبليس من الاستخلاف: فلقد رفض الأمر الديني باسم الأمر الكوني، وهذا الرفض عند المتصوفة يصفه ابن تيمية في الرد الأقوم... بكونه نهاية كل حياة خلقية وسياسية، أي نهاية الحرية الإنسانية: وهؤلاء [نفاة الأمر الديني باسم الأمر الكوني] أعداء الله وأعداء جميع رسله، بل أعداء جميع عقلاء بني آدم، بل أعداء أنفسهم: فإن هذا القول لا يمكن أحداً أن يطرده ولا يعمل به ساعة من زمان، إذ لا يمه أن لا يدفع ظلم ظالم ولا يعاقب معتمد، ولا يعاقب مسميء لا يمثل إساءته، ولا يأكثر منها (ص ٧٤). (١٢٣) ومع ذلك فالوازع الروحي هو للمفعل عند ابن خلدون، كونه ليس أجنبياً. لكنه لما كان غير كافٍ ولليل الحدوث كونه سريعاً ما يتقلب إلى ملك عضوض، اعتبر ابن خلدون أن وازع الوازع هو توازن القوى الذي يهيف من يده السلطان، فيجعله يوفر شرطاً لاستتباب الدولة واستيلائها، أعني سياسة المجتمع السياسي (سياسة القوة العمومية) وسياسة المجتمع المدني (سياسة المالية العمومية)، سياسة تمنع من قتل الرئاسة بمعنى حب التائه والحرية عند الإنسان، ومن قتلها بمعنى حب العمل والسيطرة على الطبيعة عنده كذلك. أما عن تفضيل ابن خلدون الوازع الروحي فيقول: «وقد تبين أن الأحكام السلطانية [ليس بمعنى علم الأحكام السلطانية] والتعليمية مفسدة للباس، لأن الوازع أجنبي. وأما [الأحكام] الشرعية فغير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتي. ولهذا كانت هذه الأحكام السلطانية والتعليمية مما تؤثر في أهل الحواضر في ضعف نفوسهم وخضد الشوكه منهم بمعاناتهم في وليدهم وكهولهم. والبدو يهزل عن هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والآداب.» ابن

الأول أبا للنهضة العربية في بعديها الخلفي الروحي أو انبعاث العقل الديني، وكان الثاني أبا للنهضة العربية في بعديها السياسي المادي أو انبعاث العقل الفلسفي^(١٢٤). وباجتماعهما صارت النهضة ظاهرة أهلية.

= نلدون، المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل ٦: «معاناة أهل الحضرة للأحكام»، ص ٢٢٢. وهذا صحيح في حالتي الوازع ووازع الوازع. لكن الوازع ووازع السياسيين بحق غير هذا لأن طابعهما الأجنبي بالنسبة إلى الأشخاص حتمي والمطلوب هو صيرورتها ذاتين للمجتمع، لا غير.

(١٢٤) لكن هذا المفهوم للانبعاث الفلسفي مرتين بمطلوله الاسمي. وهذا للدلول الاسمي ينفي الواقعية والثبات عن المسميات وعن الأسماء، أعني عما يُقَدَّ وجوداً بحق، طبيعياً كان أو تاريخياً، ذلك أن الوجودي أبدي السيلان. والثابت الوحيد هو قواه أو بناء المعقولة أو الشبكات النموذجية التي يتوسطها يكون إدراكها. والسيلان المضموني مع الثبات الشكلي ينطبق على كل موجود طبيعياً كان (ليس من صنع الإنسان) أو تاريخياً (من صناعه). وهذه البنى الثابتة ليست إلا منظومات علائق، أو بصورة أدق ليست هي إلا تشاكل منظومات العلائق بين المنظومة الدالة والمنظومة المدلولة، وفي إطارهما يكون السيلان الأبدي لأعيان الدوال ولأعيان المدلولات (والدال بنية مجردة أعينها في سيلان أبدي وكذلك المدلول). وهذه البنى المجردة التي لا تسيل لعلها هي الاستخلاف الإنساني أو الأسماء بالمعنى الموجب (بالمقابل مع الاسمية بالمعنى السالب). وهذه البنى الناتجة من جنس منظومة الأعيان الناتجة في العدم بالمعنى الحاقطي، ولكنها إنسانية لا ربوية.

الخاتمة

واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه، فكان كله في طاعته وتسخره، وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾. فهذا الفكر هو الخاصية البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته^(١).

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ٧ ج، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، الباب ٦، الفصل ١١: «في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر»، ص ٨٣٩ - ٨٤٠.

تضمنت الأسئلة العشرة التي وردت في المقدمة تشخيصاً لصفات طبعت الفكر في الحضارة العربية، من دون تمييز بين بعده ذي المنطلق النقلي وبعده ذي المنطلق العقلي. ولما كانت هذه المسائل كلها أموراً قابلة للتفسير، بمجرد تحديد منزلة الوجودية التي ينسبها هذا الفكر إلى الكلي النظري والعملي والنتائج التالية منها في مجال سلم العلوم النظرية وسلم العلوم العملية، فإن البحث تركز على معالجة هاتين المسألتين بوصفهما الأساس الذي انبث عليه تلك الصفات، وعلى إثبات العلاقة بين هذه الصفات وأساسها مميزين بين سلمين للعلوم: السلم الواقعي، والسلم الاسمي، والأول أدى دور المحدد السالب لحركة الفكر، والثاني دور المحدد الموجب، وذلك في جميع المراحل التي تعلق بها البحث.

ويمكن أن نقصر، في هذه الخاتمة العامة، على العرض السريع للسياغة النهائية التي انتهينا إليها، في سعينا إلى تحديد منزلة الكلي ونتائجها النظرية والعملية في الفلسفة العربية، وذلك بالإشارة الموجزة إلى الأمرين التاليين: تحقيق الفكر العربي وطبيعة الإصلاحين.

أولاً: تحقيق الفكر العربي

يمكن، بالاستناد إلى منازل الكلي التي تحدثت في مراحل الفلسفة العربية أن نقسم القرون الأربعة عشر التي نشط فيها الفكر النظري والعملي، إلى الحقتين التاليتين:

١- الحقبة المتقدمة على ما يسمى بعصر الانحطاط، أعني من القرن الأول بدايته، إلى القرن التاسع نهايته (وتقابل السابع إلى الخامس عشر للميلاد).

٢- الحقبة المتضمنة عصر الانحطاط وقرني النهضة، أعني من العاشر بدايته، إلى نهاية الرابع عشر وبداية الخامس عشر (وتقابل السادس عشر إلى نهاية العشرين للميلاد).

ويُبين أن الأولى لها بداية ونهاية معلومتان، والثانية بدايتها مجهولة، ونهايتها لم تحصل بعد. وسنحاول قياساً على الأولى التي هي معلومة بداية ونهاية ونقل من البداية إلى النهاية، أن نحدد خصائص الثانية بما هي سعي إلى استعادة الأولى من أجل النهضة والتجاوز.

١ - الحقبة الأولى

تألف من المراحل التالية:

أ - مرحلة ما قبل الانفجار، أعني القرون الأربعة الأولى:

(١) الاثنان الأولان لتعقيل علوم النقل وتثقل علوم العقل.

(٢) الاثنان الثانيان لتأسيس مابعد علوم النقل ومابعد علوم العقل.

وفعلاً فالعلوم العقلية اكتملت نشأةً، والعلوم العقلية أخذت مع بداية القرن الثالث. لكن الأنساق الفكرية ذات الأساس المستمد من علوم النقل، وذات الأساس المستمد من علوم العقل لم تكتمل إلا في النصف الأول من القرن الرابع: البهيمية، والأشعرية، والمشائية، والصفوية. أما جميع المذاهب الأخرى فهي تقبل الرد إليها، كونها منها استمدت، أو كون الانساق المذكورة أخذت منها وتجاوزتها. ويمكن أن نضيف فنقسم القرنين الأولين إلى قرن الفعل المحدد للإشكاليات النظرية والعملية (الأول)، وقرن الفعل المحدد للحلول النظرية والعملية، وخصوصاً لصيغتها النسقية (الثاني). ونقسم القرنين الثانيين إلى القرن المحدد للصدام بين الحلول ذات المصدر العقلي والحلول ذات المصدر العقلي (القرن الثالث)، والقرن المحدد للوصل التوفيقي بين الأولى والثانية (الرابع).

ب - مرحلة مابعد الانفجار، أعني القرون الأربعة الموالية للخامس:

(١) الاثنان الأولان، أعني السادس والسابع للفصل بين حدّي الفلسفة وحدّي الدين، وإعادة ترتيب الحلول بحسب قطبين فلسفيين وقطبين دينيين متلائمين: أعني «الإشراق + التصوف» و«الرشدية + الكلام»، وهما الجديلتان الخمستان اللتان وصفنا في القسم الأول.

(٢) الاثنان الأخيران، أعني الثامن والتاسع للتجاوز المخلص من الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة على مستوى الوعي التجاوز، وللانغماس فيهما انغماساً متحجراً على مستوى الواقع الاجتماعي والسياسي: عهد الكهنوت الصوفي والعسكروت المرتزق الذي، بالإضافة إليه وبالمقابل معه، كانت عملية التنوير والتثوير في إصلاح ابن تيمية وابن خلدون.

ويبقى القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر للميلاد فريد نوعه: فهو الذي أنهى وحدة الفلسفة والدين فشطرها كلاهما، وولّد الجديلتين اللتين اجتمعت في أولاهما الإشراق والتصوف، حيث لم يعد للازدواج محل، فزال بزوال الوصل، وأصبح الدين دينين: شعبياً

ونخبوياً، وكذلك الفلسفة؛ وتعددت جدليات الفكر منذئذ كأرضية ستبرز عليها الفلسفة الاسمية في النظر والعمل، سعياً إلى الحد من الصدام بين الحنيئة الحديثة والافلاطونية المحدثة، سواء كان هذا وصلياً أو فصلياً.

٢ — الحقبة الثانية

لا نستطيع أن نحدد مضمون الحقبة الثانية من دون ربطها بظروفها التاريخية العامة: فقد بدأت بنهاية الدور العربي في التاريخ الإنساني مغرباً بسيطرة الإمبراطورية الأسبانية على الارث والأرض العربيين، ومشرقاً بسيطرة الإمبراطورية العثمانية على الارث والأرض العربيين. ويرمز إلى النهاية الأولى سقوط أهم حواضر المغرب، وإلى الثانية سقوط أهم حواضر المشرق، وكل ذلك في نهاية الخامس عشر وبداية السادس عشر^(٢). لكن الارث العربي الذي انكمش بمفعول الهزائم عند أصحابه، صار مصدر قوة مادية عند هازميه (الاسبان والأتراك) ومصدر قوة علمية عند من لم يصطدم بهم اصطداماً مباشراً واستفاد من نهضتهم^(٣). وإذا فعضر الانكماش الحضاري في تاريخنا له صلة متينة بالإصلاح الديني والعلمي عند المتصلين بالإسلام اتصالاً غير مباشر، وبالقوة العسكرية والمادية عند من افك أسبابها منهم لاتصاله بهم اتصالاً مباشراً: القرن السادس عشر ونصف القرن السابع عشر، عصر الإمبراطوريتين الأسبانية، والعثمانية، وعصر الإصلاحين الديني والعلمي في غير هاتين الإمبراطوريتين اللتين ألتهمتا القوة المادية المباشرة عن أسبابها العلمية غير المباشرة، فانحطتا بمجرد بلوغ الإصلاحين إلى ثمراتهما في القرن الثامن عشر. وظل العرب محرومين من القوة المادية وأسبابها العلمية إلى بداية القرن التاسع عشر، حيث كان الشروع في النهضة مستنداً إلى تشخيص جعل أسباب الانحطاط محصورة في عائقي أسباب القوة، أعني سلطان الكهنوت الروحي المحتط وسلطان العسكروت المادي الجاهل: فكان عنوان النهضة وشعارها الإصلاح الديني والسياسي؛ الأول يعني، في الوقت نفسه، السلطان الروحي ببعديه الديني والعلمي، والثاني يعني، في الوقت نفسه، السلطان الزماني ببعديه الحكمي والاقتصادي. وإذا ففكر النهضة إدراك جازم للأسس التي انتهت إليها آخر عهد الحضارة العربية بالفعالية

(٢) وذلك من عام ١٤٩٢ (سقوط غرناطة) إلى عام ١٥٣٥ (سقوط تونس)، وبينهما سقوط دمشق ١٥١٦ والقاهرة ١٥١٧. وبذلك تقاسم الأتراك والاسبان السيطرة على مركز العالم الإسلامي أرضاً وبحراً، فانحصرت الحضارة العربية، أعني الناطقة بالعربية، ولم تستأنف الحركة إلا في بداية القرن التاسع عشر.

(٣) وخصوصاً الإنكليز والألم التي استقبلت بعض مطرودي اسبانيا من المستنيرين بحكم ما سيطر عليها من تعصب ديني، أعني مستعمرتي اسبانيا اللتين استقلتا عنها في منتصف القرن السابع عشر وناقصتاها الاستعمار، أي هولندا والبرتغال: وكان من المفروض أن يؤدي استقبال المغرب لمطرودي الأندلس من المسلمين إلى نهضة علمية وصناعية واستعمارية مماثلة، لو لم يزامن ذلك الاحتماء بالسيطرة العثمانية التي ليس لها من القوة إلا النتائج المادية من دون أسبابها العلمية.

الفكرية؛ وبها دون سواها كان يوسعه استئناف الفعل الحضاري فكراً وسلوكاً، عند الفرد والجماعة.

إذاً، فالحقبة الثانية تتألف من مرحلتين:

أ - الأولى، تسمى مرحلة الانحطاط، وهي التي امتدت من استعمار اسبانيا وتركيا لأهم العواصم العربية المشبعة بالفكر والحضارة، أعني غرناطة وتونس ودمشق والقاهرة (وهي آخر مراكز الفكر العربي سقوطاً). ولعل النكبة كانت أكبر بسقوط دمشق والقاهرة، لأنهما ظلنا ملجأ جميع المفكرين الكبار من المغرب والمشرق^(٤)، إلى عودة القاهرة إلى دورها العربي الإسلامي بوصفها، منذ الحروب الصليبية والحروب ضد المغول، العاصمة الفعلية روحياً وعلمياً، وحتى عسكرياً وسياسياً، للعالم الإسلامي السني، وخصوصاً العربي.

ب - الثانية، تسمى مرحلة النهضة، وهي التي امتدت منذ استقلال مصر عن الإمبراطورية العثمانية إلى اليوم.

وتنقسم المرحلة الأولى إلى لحظتين:

(١) لحظة الصدام الجانبي: وهي المتمثلة في الإحاطة الخارجية بالعالم الإسلامي، والحط من دوره كوسيط بين الشرق والغرب في التبادل الاقتصادي والمعرفي، وذلك إلى حدود منتصف القرن السابع عشر^(٥).

(٢) لحظة الصدام المباشر: وهي المرحلة المتمثلة في السيطرة على تخوم الوطن العربي، وبداية السعي إلى استعمار كوسيط بين الشرق والغرب في التبادل، بعد استقلال أمريكا وعجز فرنسا عن منافسة انكلترا في البحار. وتلك هي نهاية خروج الوطن العربي من التاريخ الكوني وعودته إليه^(٦).

أما المرحلة الأخيرة فتتقسم هي بدورها إلى لحظتين:

(٤) يؤكد ابن خلدون أهمية هذا الدور الذي ننسبه إلى القاهرة بالنسبة إلى المغاربة ويميزه من دورها الجغرافي في الرحلة للمسحيرة (الحج) بالإشارة الصريحة إلى دورها العلمي، وتأخر المغرب عنها؛ خصوصاً أن الأندلس قد أصبحت يد الأسبان. أما دور دمشق وحلب، خصوصاً، فهو يشبه دور القاهرة، ولكن بالنسبة إلى ذوي الثقافة العربية من العالم الإسلامي في ما وراء العراق.

(٥) عند الشروع في غزو أطراف العالم الإسلامي ومجاليه الحيوي، فانضاف إلى الاستغناء عن وساطة العالم الإسلامي جغرافياً افتكك مصادر التجارة مع الشرق منه. لكن هذا الافتكك ازداد بمقدار انتقال مركز الثقل الغربي من اسبانيا إلى مستعمراتها المستقلتين (هولندا والبرتغال)، وخصوصاً إلى انكلترا التي أصبحت سيادة البحار، وسيادة القارة بفضل تحالفها مع فرنسا، وذلك في منتصف القرن السابع عشر. والمعلوم أن هولندا والبرتغال كانتا قد سيطرتا على بعض تخوم العالم الإسلامي في الجزيرة العربية وإفريقيا وآسيا.

(٦) وذلك هو مدلول التنافس الفرنسي الإنكليزي على مصر، ومدلول شق قناة السويس.

(أ) لحظة شروع الغرب في الاحتلال المباشر للوطن العربي، وهي مزمنة للشروع في النهضة الفكرية في مجالي العلم والعمل، تصوراً وطلباً.

(ب) لحظة شروع العرب في الحرب التحريرية، وهي مزمنة للشروع في النهضة الفعلية في مجالي العلم والعمل، إنجازاً وتحقيقاً.

ومثلاً كانت بداية هذه الحقبة، أعني مرحلة الانحطاط منها، إغفالاً تاماً لأسباب القوة وذهولاً عنها، رغم أن نهاية المرحلة المتقدمة عليها كانت حصراً جازم الوعي لمنزلة الإنسان فيها - وهو معنى النص الذي صَدَرنا به الخاتمة، أعني الخلافة الانسانية بما هي سيطرة على الكون - كانت نهايتها، أعني مرحلة النهضة منها، أكثر درجات الوعي حدة بفقدان هذه الأسباب، وبطبيعتها التي حُصرت في فقدان مدلول الخلافة الانسانية بمعناها العام (أسباب السيطرة على الكون، أعني العلم والتقنية، بما هي وسائل اقتصاد ومعرفة) وبمعناها الخاص (أسباب تحرير الإنسان، أعني الانتظام الذاتي للسلطان السياسي والاقتصادي في المجتمع): إذا، فليس من الصدفة في شيء أن تُعتبر هذه الحقبة واحدة، رغم تَكُونها من وجهتي الخلافة الانسانية العامة والخاصة المتناقضتين، أعني الذهول عن أسباب القوة، في مرحلة الانحطاط، والوعي الحاد بها، في مرحلة النهضة، وارتباط الذهول والوعي والتكبر عنها والسعي إليها بثورة ابن تيمية وابن خلدون، أولهما مؤسس لهما في التنوير والتثوير الروحي العلمي، والثاني في التنوير والتثوير السياسي العلمي^(٧).

وبذلك تعود إلى الفكر العربي وحدته الحية بانجبار كثره، فيصبح تاريخه مفهوماً: فله حقبة «أصل»، وحقبة «فرع»؛ وأولاهما متبوعة، والثانية تابعة. وأداة الوصل بينهما هي فيلسوفانا، إذ بفضل عملهما صار جبر الكسر وشك الهوة بين الحقيقتين أمراً ممكناً. ورغم أن إثبات ذلك قد يبدو عديم الأهمية عند بعضهم، فإن جميع الإشكاليات الزائفة الناتجة من المقابلات العقدية التي من جنس النحن والآخر، والشرق والغرب، والتقدم والتأخر... الخ،

(٧) ولم يكن الغرب، عند أصحاب النهضة، مصدرراً لهذه القيم - أعني الخلافة الانسانية العامة، والخلافة الخاصة - بل كان مثلاً لتجاضه في تحقيقها. ومعنى ذلك أن الغرب لم يكن القدوة والحلما في تحديد أسباب القوة بما هي خلافة الإنسان كسيطر على الطبيعة وعلى الشريعة، وخلافة الخلفاء كمجرد نائب للبشر بما هم خلفاء نيابة مشروطة بعقد «انساني - انساني» أو «انساني - إلهي» - «إلهي - انساني» (أي إن الإله يتوسط كضامن)، بل كان القوة والحذاء بمعنى الناجح فعلاً في تحقيق ذلك. لذلك لم يكن الاستناد إلى المصدر الألهي مجرد تبرير للمحاكاة، إذ لا محاكاة في الأهداف ولا في الوسائل، بل فقط في النقلة من مجرد التصور إلى حد الانجاز. ومعنى ذلك أن النهضويين مُحَقِّقون في اعتقادهم أن مطلوبهم أهلي، وأن الأخذ عن الغرب هو بمنزلة عن كل الفقد، لأنه ليس مثلاً في تحديد الأهداف، بل في السبق إلى إنجازها فعلاً، إذ حتى أسباب الانجاز فهي قد تحددت في مصدري فكر النهضة، أعني مصدر الأصلانية (ابن تيمية)، ومصدر العلمانية (ابن خلدون)، إذا فهمنا جيداً الفهم، ولم يُستَقَل من فكرهما نتائج المعزولة عن أسبابها، وأسسها، وطبيعتها عقلائية.

مرّدها إلى هذه الإشكالية، الناتجة من التحقيق التاريخي التابع، لفقدان القيام الذاتي والمركز الأهلّي في مستوى الوعي بهما مع وجودهما في الواقع الموضوعي للتاريخ الانساني. ذلك أن قرّني النهضة يدوان عديتي الفكر الفلسفي العميق، أو تابعين للفكر الغربي المعاصر لهما للترّامن الفعلي بين التوجه المباشر للفعل (نظراً إلى أزوف الحاجة)، والأخذ المباشر للأسس (نظراً إلى قرب المعين). لكن التوجه المباشر والأخذ المباشر لم يكونا ممكنين، لو لم تكن الحضارة العربية قد أفلها النضوج التاريخي للقاء مع هذا النوع من الإشكاليات (الإصلاح الروحي النظري، بمعناه عند ابن تيمية؛ والإصلاح السياسي العملي، بمعناه عند ابن خلدون)، في أبعادها التطبيقية، أعني التنوير والتثوير إنجازاً وتحقيقاً، وليس مجرد تصوّر وطلب، ومع هذا النوع من الحلول (إصلاح الدولة سلطاناً سياسياً واقتصادياً؛ وإصلاح تكوين الانسان نظرياً وعملياً، أو علمياً وخلقياً) في وظائفها التطبيقية الفعلية، بما هما في علاقة الوسيلة بالغاية بعضها مع بعض، وبالتالي. وذلك ما يترّس الأخذ ولا شيء سواه. ولو لم يكن الفكر الغربي نفسه قد انضوى، بفعل اتحاد الفلسفة والدين إشكاليات وحلولاً وخصوصاً في علومهما التابعة لهما - رغم ما يبدو من الفصل بين المؤسسات الرسمية - في الإطار الذي وصفنا والذي تحدّد قبله، لتعذر مثل هذا الاتصال بين الحضارتين. وإذا، يمكن القول بأن الفكر الانساني كله صار من جنس الفكر العربي، ولذلك أمكن الاتصال. وما الافلاطونية الحديثة الجرمانية يعبّزها الهيغلي والماركسي، وبساليها الكانطي والكونتي إلا الادراك العميق للإشكالية الانسانية، بما هي تحديد لمنزلة الكلي، كما وصفها فيلسوفانا بمصطلح الاستخلاف، أعني سيادة الطبيعة والشرعية بواسطة العلم النظري وتطبيقاته، والعلم العملي وتطبيقاته، بما هما أداتان للدولة - صورة المجتمع أو العمران - حيث يعود إلى الطبيعة والتاريخ دورهما المتجاوز لما بعدهما المحطّظ لهما في المنزلة الواقعية للكلي النظري والعملي.

ورغم أن ربط هذه التاريخية الانسانية بمنزلة الكلي وتحديد الدور الفلسفي العربي بالقياس إليها قد أضفيا على البحث تعقيداً ونسقيةً لعلهما، لصرامتهما، يدوان متكلّفين ومفروضين فرضاً على التاريخ الفكري، في الحضارة العربية - الذي كان ولا يزال أشبه بالأدغال منه بالحدائق المصونة - فإن تحليلاتنا المحدّدة بُني هذا الفكر العامة قد تضمّنت اجتهاداً سميناً، قدر المستطاع، لإبراز حججه وأسمه بعيداً عن كل إفراط (تمجيد الذات)، أو تفريط (تحقير الذات)، وذلك لإعادة التوازن الذي فقده تاريخنا بحكم محاولات تحديده خارج سَنَن التاريخ البشري، لكأن العرب، من بين شعوب الدنيا، استطاعوا السَّوَاد على العالم ثمانية قرون من دون أسباب السيادة، بحيث يمكن أن نؤرخ للانسانية تاريخاً مفهوماً من دون هذه القرون الثمانية^(٨). ولما كانت هذه الأسباب، في عمقها، عائدة إلى فعاليتي

(٨) وقد تعدّلت حيلة الغفر على الحقبة العربية من التاريخ الانساني في الربط المباشر بين عهدين ذهبيين من =

النظر والعمل، لا عند الفرد فقط، بل بما هما ضربان من ضروب الوجود الاجتماعي في تحققه التاريخي - وذلك هو جوهر كل وجود تاريخي لمجتمع من المجتمعات أدى دوراً في التاريخ الانساني العام - أصبح البحث عن هذه الأسباب العميقة هو عينه تحديد فلسفة النظر والعمل، بما هي منزلة الكلّي في الموضوعات الخارجية، وفي الذات الانسانية، وفي الوسائط الاجتماعية بينهما: والجامع لهذه الأبعاد الثلاثة، هو منزلة الانسان بما هو الفاعل بالنظر والعمل.

لذلك بات واضحاً أن تحديد منزلة الكلّي النظري والعملي يعود، في غايته، إلى نظرية الوجود، ونظرية الانسان أو الأنطولوجيا والأنتروبولوجيا الفلسفتين اللتين بهما تتمايز الأمم التي أدت دوراً في التاريخ الانساني، بالسيادة على أحد أطواره، أي إن هذه السيادة ليست إلا العلامة الخارجية على سيادة فلسفتها المحددة منزلة الكلّي الوجودية بما هي منزلة الانسان، أعني ما أطلق عليه ابن خلدون اسم الاستخلاف بما هو سيادة على الطبيعة وعلى الشريعة. ومن ثم، فالفكر النهضوي العربي ليس عديم الفلسفة والعمق النظري، بل هو جاعل منهما عين الإنجاز الفعلي لمنزلة الانسان بما هي خلافة عامة (تحرير الإرادة والفكر)، وبما هي خلافة خاصة (تنظيم الحكم والثروة)، تعمل على تحقيق أسباب ذلك، أعني العلم النظري وتطبيقاته، والعلم العملي وتطبيقاته.

ثانياً: طبيعة الإصلاحين

وهكذا فقد بلغت الفلسفة العربية أوجهاً في القرن الثامن للهجرة (الرابع عشر للميلاد)، فكان ابن تيمية ممثلاً ذروتها النظرية، أعني الإسمية النظرية؛ وابن خلدون ممثلاً ذروتها العملية، أعني الاسمية العملية. وما لم نفهم لِمَ كانت فلسفتها غاية النهضة الأولى، فلن نفهم لِمَ كانت بداية النهضة الثانية. فهما استأنف الفكر العربي نشاطه التحريري في مجال الروح والنظر للتخلص من سلطان الكهنوت السديمي، وفي مجال السياسة والعمل للتخلص من سلطان العسكروت البيهيمي. وتلك هي مميزات النهضة العربية الحديثة وأسسها، وهي مميزات وأسس ناسبت الظروف الانساني في العالم الذي كان على أبواب انقلاب نوعية في تلك المجالات نفسها، بحيث لم يشعر الفكر العربي بأيّ فارق نوعي، وكان مُحجّفاً في اعتبار المسافة الفاصلة كمية لا كيفية^(٩).

= الفكر الانساني المتقدم على العرب والمتأخر عنهم يردهم إلى الأول، مجرد ناقلين. ومن الخطأ الرد على هذه الحيلة بمحاولة إبراز آثار الفكر العربي في الفكر الغربي الوسيط أو ما بعده. لذلك اقتصرنا على التحليلات البنيوية للعلوم العربية ومنازل الكلّي التي تؤسسها نظرياً (الرياضيات والمنطق) وعملياً (السياسيات والتاريخ).

(٩) إذ إن يَسْتَقْبِهَا الْأَسَاسِيَتَيْنِ، أعني الثورة على سلطان الكهنوت القبيح، وسلطان العسكروت البيهيمي =

والعلة العميقة التي حاولنا تحديدها في هذه الرسالة ليست من جنس العلل الخارجية^(١٠)، بل هي الضرورة الذاتية لنسق المسائل النظرية والعملية التي عالجتها الفلسفة العربية، منذ نشأتها، علاجاً جعلها تكون ما كانت وتنتهي إلى الإشكالية النظرية كما صاغها ابن تيمية، والإشكالية العملية كما صاغها ابن خلدون: أعني إشكالية المنزل التي يشغلها الكلي بما هو موضوع للعلم (الماهيات) وللعمل (الواجبات)، من «منظار واقعي» حيث يتعالى

= لإحياء الروح والعقل عقدياً ونظرياً، والقلب والإرادة فعلياً وعملياً، ضاربتان في أعماق فكرها الديني والفلسفي. فجوهر الإشكالية الدينية والفلسفية كان وما يزال، في الفكر الديني أولاً والفلسفي ثانياً وفي علاقتها ثالثاً، مدارها منزلة الانسان بما هو ناظر وعامل، ومنزلة منظوره ومعموله، أعني الكلي النظري والكلي العملي. لذلك، فإن وصف محاولات الإحياء المستندة إلى هذين الأساسين العميقين، في بعدهما الديني والفلسفي، بالانتساب إلى مصادر أجنبية والزعم بأن المصادر الذاتية ليست الا محاولات تبرير بعيدة لتفسير الاستبداد عليها الأولى والأخيرة هي تجاهل تاريخ الفكر العربي وطبيعة علاقاته بما تقدم عليه وما تأخر، بحكم المبالغة في أمرين يتنافيان الحقيقة الفلسفية والحقيقة التاريخية:

- فاما الأمر الأول - وهو مناف للحقيقة الفلسفية - فيتمثل في المبالغة في المبالغة شرق / غرب الناتجة من تحويل الفروق الثقافية بين البشر إلى فروق طبيعية. وإذا كانت علة هذه المبالغة نشأة عند الغرب سبباً منه إلى السيطرة، أو نقلاً عند العرب سبباً منهم إلى التحرر، فإنه أساسها وإو. فإذا نُسب التميز إلى علة تاريخية فقد المتمدن به علة الاعتداد. وإذا لم يُنسب إليها عاد إلى خاصيات طبيعية للانسان بما هو انسان، وصار حصولها عند زيد عوضاً عن عمرو في الحالتين مجرد صدفة كورتية. وبذلك يمود هذا الأمر إلى سفك الفكر التصوري أو بلادة التأسيس الذاتي لفقد الثقة في النفس الذي يجعل الفرق الثقافي ذا أساس طبيعي في جوهر الانسان! - وأما الأمر الثاني - وهو مناف للحقيقة التاريخية - فيتمثل في المبالغة في أهمية المسافة الفاصلة بين المزمعين متقدمين والمزمعين متأخرين (على الأقل في حالة الحضارة العربية بالمقارنة مع الحضارة الغربية). وعلة هذه المبالغة بينة كذلك، ولكن أساسها وإو أيضاً. فحسباً يبدو فعلاً أن الحضارة العربية بدأت في الألفية منذ القرن الرابع عشر - الخامس عشر بانهاء سقوط الأندلس ومصر بيد غير العرب، وهي عنينا اللحظة التي بلغ فيها الغرب أوج عطائه. فيكون العرب عند بداية النهضة، في القرن التاسع عشر، قد عاشوا الانحطاط مدة أربعة قرون على الأقل. فكيف يمكن لهم أن يناسبوا ما بلغ اليه الغرب عندئذ؟ ألا يكون الفاصل الزمني معادلاً للفاصل الحضاري؟ طبعاً. فالعملية الحسابية، التي تبدو بديهية، مجرد مغالطة حسابية لا تطابق الحقيقة التاريخية. لنسلم بأن الغرب بلغ أوج عطائه في اللحظة التي دخل فيها العرب عصر الانحطاط، فهل يعني ذلك أنه عندئذ كان قد انطلق من الدرجة التي وقف عندها العرب؟ أم ان التاريخ يثبت، كما كان الأمر في علاقة العرب بمن قبلهم، أن منطلق اللاحق لا يكون من منتهى السابق، بل مما يناسب مستواه في إنجازات السابق؟ فإذا كان العرب لم يصحبوا في الدرجة التي وصل اليها من سبقهم من الأمم إلا بعد مدة تعلم دامت على الأقل ثلاثة قرون أو أربعة، فلم لا يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الغرب بالإضافة إلى من تقدم عليه من الأمم، وإلى العرب على وجه الخصوص؟ إذا لا عجب اذا وجدنا في تاريخ العلوم العربية نظريتها وعمليتها أموراً لم يصل اليها الغرب إلا في اللحظة التي استأنف فيها العرب نهضتهم، فكان بذلك العرب معاصرين للغرب رغم غفوتهم معاصرة نوعية، وإن تخلفوا عنه كمياً في مضمونات العلوم النظرية والعلمية وتطبيقاتها.

(١٠) ونسني بالعلل الخارجية التي نعملها إضافة الإبداع الفكري إلى عوامل نفسية عند صاحبها أو إلى ظروف اجتماعية لطبقته. وكلا التفسيرين لا يُمكنان تفسيراً إلا عند من لا يعلم طبيعة التفسير ما هي. فالعوامل النفسية أو الاجتماعية إنما تفسر - اذا قبلنا بأنها تفسر شيئاً - التناسب بين العيني (ذاك الشخص أو تلك الطبقة) =

الكلية ماهيةً وواجباً على العلم والعمل فينقل بهما الإنسان كونهما ينتسبان إلى مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ؛ أو من «منظار اسمي»، حيث تكون الماهية والواجب ثمرتي العلم والعمل يفعلهما الإنسان في تاريخه، لكونهما ينتسبان إلى الطبيعة والتاريخ.

فعاادت بذلك المقابلة بين المنزلة الواقعية والمنزلة الاسمية للكلين إلى مسألة واحدة هي منزلة الإنسان التي بتحديددها يكون التحديد الفعلي لدوره في التاريخ، بما هو فاعلية ناظرة وفاعلية عاملة، وهي منزلة حددها الأول بالمقابلة بين الأمر الشرعي والأمر الكوني تأسيساً لفعل الإنسان الحر في النظر والعمل؛ وحددها الثاني بالمقابلة بين الخلافتين أو الرئاستين العملية والنظرية، للفرض نفسه. لذلك فلا عجب إذا آل النقاش العملي مع التصوف المتفلسف إلى صراع نظري مع الكلام المتفلسف والفلسفة حول المنطق ونظرية العلم، في محاولة ابن تيمية. ولا عجب كذلك إذا آل النقاش النظري مع الكلام المتفلسف إلى صراع عملي مع التصوف المتفلسف والفلسفة حول التاريخ ونظرية العمل، في محاولة ابن خلدون.

فالنقاش العملي الأول مداره ما انتهى إليه التصوف المتفلسف والمجدلية الإشراقية الصوفية عامة من نفي مطلق للأمر الشرعي باسم الأمر الكوني، ومن ثم من تأسيس لجبروت السلطان الزماني باسم الجبر المزعوم للسلطان الروحاني. وقد اكتشف ابن تيمية علة هذه الجبرية التي أدت إلى التحالف بين الكهنوت والعسكروت لسحق الإنسان وإفقاذه حريته العقلية نظراً وعملاً: فإذا هي المنطق الأرسطي بما هو نظرية معيارية في العلم تنقلب إلى ميتافيزيقا الكلية النظري الواقعي الذي يتعالى على تاريخ العلم والذي هو، في حقيقته، ليس إلا علماً تاريخياً اجتهادياً لا إطلاق فيه ولا واقعية، وإنما هو مجرد مواضعات انسانية لا يمكن لها، مهما اقترنت من الوجود كطبيعة، أن تصبح مطابقة له، فضلاً عن صيرورتها بديلاً منه.

والنقاش النظري الثاني مداره ما انتهى إليه الكلام المتفلسف والمجدلية الرشدية الكلامية عامة من نفي مطلق لعلمية التاريخ باسم لاتاريخية الحقيقة، ومن ثم من تقويض للسلطان الزماني باسم وهم الشرعية الخلقية اللاتاريخية. وقد اكتشف ابن خلدون علة هذه اللاعلمية

= والكلية (تلك النظرية أو المذهب)، ولا تفسر كون النظرية أو المذهب هو ما هو عوضاً من كونه غيره. ولو لم يكن الأمر كذلك لاستحال أن تصح نظرية على غير ما به يفسر وجودها: النظرية تفسر بما هو من جنسها المتقدم عليها والمتأخر، أعني بنسق النظريات المتوالية أو المتساقطة، ولا تفسر بالأعيان المناسبة لها. وقد سبق فبيناً أن أسباب النزول مثلاً، بما هي أعيان، لا يمكن أن يُرَدَّ إليها مدلول القرآن، وأن أعيان النصوص الدينية لا يمكن أن يُرَدَّ إليها دال القرآن، لأن أسباب النزول من مرجع مدلول القرآن وليس من مدلوله، والنصوص الدينية من مرجع دال القرآن وليس من داله. وهذا واضح فلا داعي إلى الإطالة: وعبرة أسباب النزول نفسها دالة على ذلك، فهي أسباب النزول، وليست أسباب كون التازل هو ذاك لا غيره.

التي أدت إلى التنافي بين الشرعية الروحية والقوة الزمانية، الموصلة إلى النتيجة نفسها، أعني سحق الانسان وإفقاذه حريته العقلية نظراً وعملاً: فإذا هي «التاريخ الأفلاطوني» بما هو نظرية معيارية في العلم تنقلب إلى ميتاتاريخ الكلي العملي الواقعي الذي يتعالى على تاريخ العمل، والذي هو، في حقيقته، ليس إلا عملاً تاريخياً اجتهدياً، لا إطلاق فيه ولا واقعية، وإنما هو مجرد مواضع انسانية لا يمكن لها، مهما اقتربت من الوجود كقيمة، أن تصبح مطابقة له، فضلاً عن صيرورتها بديلاً منه.

وبذلك يكون نقاش ابن تيمية ذا منطلق عملي ونهاية نظرية: البداية الجدال العملي مع الخمس الإشراقي الصوفي والنهاية الجدال النظري مع الخمس الرشدي الكلامي. الثورة في الفلسفة العملية لا تكون ألا بدحض الفلسفة النظرية. ويكون نقاش ابن خلدون ذا منطلق نظري ونهاية عملية: البداية الجدال النظري مع الخمس الرشدي الكلامي، والنهاية الجدال العملي مع الخمس الإشراقي الصوفي. الثورة على الفلسفة النظرية لا تكون إلا بدحض الفلسفة العملية. وهذا التقابل بين البداية والغاية عند فيلسوفينا يبرزُ العلة في الحالتين. فإذا انتهى ابن تيمية من العمل إلى النظر، فالعلة هي أن المسألة النظرية التي انتهى إليها تتعلق بأساس العمل، وليس بالنظر إلى ذاته. وإذا انتهى ابن خلدون من النظر إلى العمل، فالعلة هي أن النظر الذي انطلق منه نظر في العمل (التاريخ)، والعمل الذي انتهى إليه هو العمل بما هو موضوع علم وليس العمل لذاته. وإذا، فالمطلب الجوهري عند الأول خلقي وجودي؛ وما البحث في النظر إلا دحض للنظر المفسد لهما. والمطلب الجوهري عند الثاني معرفي وجودي؛ وما البحث في العمل إلا دحض للعمل المفسد لهما.

وبذلك نفهم منطق المحاولتين وطبيعة الحل الذي انتهى إليه صاحباها، وبتحديده نختم هذا الكتاب^(١١).

- فابن تيمية قد أدرك أن علم الطبيعة ما كان ليحتاج إلى مابعد الطبيعة التي تزعم نفسها بديلاً من الدين النظري^(١٢)، لو لم تتوسط بينهما نظرية في العلم النظري خاطلة

(١١) لماذا صارت نظرية العلم الأرسطية (المنطق المعاري) ونظرية العمل الأفلاطونية (التاريخ المعاري) المستدتين إلى واقعية الكلي النظري والعملي المتعالتين على تاريخ العلم وتاريخ العمل، مضمون المحاولتين الأخيرتين في ذروة الفلسفة العربية؟ ذلك هو السؤال الذي حاولنا الجواب عنه في هذا الكتاب. وهو عينه التحليل العميق للمناسبة بين أساستي النهضة العربية والظرف الانساني في القرن التاسع عشر: فالانبعثات الفلسفي الانساني كان مداره هاتين المسألتين، وقد حاول حلها بالتخلص من الواقعية اللاتاريخية، فانتهى إلى واقعية تاريخية. وظل بذلك دون الحل الذي انتهى إليه ابن تيمية وابن خلدون، إلى بداية القرن العشرين، بل وإلى الآن. إذا ما الفائدة من تجاوز الواقعية اللاتاريخية، إذا أطلقنا التاريخي فجعلناه هو بدوره متعاليًا وكأنه قضاء وقدر نظري وعملي؟ (١٢) والمقصود بالدين النظري المضمون الثقل المحدد لطابع الأشياء ما هي، والمؤسس لميتافيزيقا نظرية يمكن أن نعتبرها نظرية الوجود الدينية.

تستند إلى واقعية الكلبي النظري هي نظرية المنطق الأرسطي، كما بدت في الأفلاطونية المحدثة العربية إيجاباً، وفي الحنفية المحدثة العربية سلباً.

- وابن خلدون قد أدرك أن علم التاريخ ما كان ليحتاج إلى مابعد التاريخ الذي يزعم نفسه بديلاً من الدين العملي^(١٣)، لو لم تتوسط بينهما نظرية في العلم العملي خاطئة تستند إلى واقعية الكلبي العملي هي نظرية التاريخ الأفلاطوني، كما بدت في الأفلاطونية المحدثة العربية إيجاباً، وفي الحنفية المحدثة سلباً.

وهكذا يتضح أن مدار الفلسفة العربية، في بعديها النظري والعملي، هو منزلة الكلبي، وذلك بفضل انفجار الأفلاطونية المحدثة، والحنفية المحدثة، كما تحدد في صراع الثقافتين، وما تولد منه من تفاضل في الفكر الفلسفي والديني عمق التنافر بين حدود الأول وحدود الثاني، ومن تواضل فيهما جعل التخاصم بين الفلسفي والديني يولد جدليتي الإشرافية الصوفية والرشدية الكلامية، أعني الوضعية الفلسفية الإستمولوجية التي حاورها فيلسوفانا، لنقل الفكر من الاسمية اللاهوتية فيهما، إلى الاسمية الناصوتية، حيث استبدل مابعد الطبيعة بالطبيعة، ومابعد التاريخ بالتاريخ، وتم الفصل النهائي بين مملكة الخليفة ومملكة المستخلف؛ فأصبح كل منهما سيداً في مجاله لا يعدوه. فلا عجب عندئذ، أن يصبح البحث في مسألة الكلبي بحثاً في منزلة الإنسان الوجودية ودوره في التاريخ علماً وعملاً، نقلاً لوجوده من عبودية الطبيعة والشرعية إلى السيادة عليهما، كما وصفنا.

وما كان دور التوسط يعود إلى الكلام السنّي في النظر^(١٤)، وإلى التصوف الشيعي في العمل^(١٥)، لو لم تكن الفلسفة يبعديها (المشائي والصفوي) قد أصبحت رسمياً، بفضل مكلم الفلسفة (ابن سينا) ومفلسف الكلام (الغزالي)، جزءاً لا يتجزأ من الثقافة العربية التي

(١٣) المقصود بالدين العملي المضمون النقلي المحدّد لقيم الأشياء ما هي والمؤسس لثنا تاريخ نقلي يمكن أن نعتبره نظرية القيمة الدينية.

ويمكن أن نقول إن الدين، بهذا المعنى، ما كان ليكون في صدام مع الفلسفة النظرية والفلسفة العملية لو لم يكن هو بدوره، بالإضافة إلى تطبيقاته الشرعية والسياسية الشاملة لحياة الإنسان اليومية، فلسفة نظرية وعملية ذات مدلول اسمي خالص، ولكن بالإضافة إلى فاعل، نظراً وعملاً، ليس هو الإنسان بل هو الإله. وقد يفتن من يريد أن يردّ كل شيء إلى صورته الدُّنيا أن ذلك ما هو إلا وهم مثالي أو تصعيد نفسي للإنسان. وهذا الظن، فضلاً عن خلوه من أي أساس عدا استبعاد الأول، لا يعطي الإنسان أدنى منزلة: فهو ينتهي، في الأخير، إلى قتل الخليفة والمستخلف!

(١٤) وهذه الوساطة، كما تعينت في أعمال ابن تيمية، يمثلها، خصوصاً، الرازي والغزالي ومنهما إلى ابن سينا فأرسطو (وكذلك في أعمال ابن خلدون).

(١٥) وهذه الوساطة، كما تعينت في أعمال ابن خلدون، يمثلها، خصوصاً، ابن عربي والغزالي ومنهما كذلك إلى ابن سينا فأفلاطون (وكذلك في أعمال ابن تيمية).

تخلصت، بذلك، من الأزواج القيصامي قبلهما، حيث كانت الفلسفة بما هي غاية النظر غواية الكلام السني التي لا يتوقف عن مغازلتها سلباً وإيجاباً، وبما هي غاية العمل، غواية الكلام الشيعي التي لا يتوقف عن مغازلتها سلباً وإيجاباً.

وقد اختار الكلام الشيعي الأسلوب الأسطوري، نسجاً على منوال التأسيس الافلاطوني للواقعية العملية، بما هي مابعد التاريخ المجدد للتاريخ، والممانع، من ثم، من تأسيس علم التاريخ. واختار الكلام السني الأسلوب الجدلي (أي الكلامي، اللفظي)، نسجاً على منوال التأسيس الأرسطي للواقعية النظرية، بما هي مابعد الطبيعة المجددة للطبيعة، والممانعة، من ثم، تأسيس علم الطبيعة. فكان التاريخ الافلاطوني حائلاً دون المنهج التاريخي المؤسس لعلم العمران^(١٦)؛ وكان المنطق الأرسطي حائلاً دون المنهج التجريبي المؤسس لعلم الطبيعة^(١٧).

ولما كانت الميتافيزيقا السمعية (أي البعد النظري من الدين) تابعة للميتاتاريخ السمعى (أي البعد العملي من الدين) لتقدم الهمم الاجتماعية والانسانية العملي على الهمم الكوني والطبيعي النظري، أو لتقدم التاريخي على الطبيعي في الفكر الديني الذي يقيس الثاني على الأول^(١٨)، كان غرض ابن تيمية أن يبين أن الوسيط بين علم الطبيعة، بما هو لا يكون إلا تجريبياً، ومابعد الطبيعة بما هي ادعاء العلم النظري المطلق الغني عن التجربة، أعني المنطق المستند إلى واقعية الكلبي النظري، لا يمثل حقيقة العلم النظري كما يقع في التاريخ الفعلي

(١٦) بالمعنيين للمنهج التاريخي: الصوري وهو علم النماذج العملية التي يقاس عليها التاريخي الحادث فعلاً؛ والمادي وهو علم أحداث تاريخية معينة؛ الأول هو علم العمران الصوري، والثاني علم عمران معين. وقد كنا بينا وحدة العلمين تحت اسم السياسيات والتاريخ، قياساً على الرياضيات والمنطق. أنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب، ثم الهامش اللاحق.

(١٧) بالمعنيين للمنهج التجريبي: الصوري وهو علم النماذج النظرية التي يقاس عليها التجريبي الحادث فعلاً؛ والمادي وهو علم واقعات تجريبية معينة. الأول هو علم الطبيعة الصوري، والثاني علم طبيعة معين. وقد كنا بينا وحدة العلمين تحت وحدة اسم الرياضيات والمنطق. فالرياضيات الخالصة ليست الا علم طبيعة مجردة، والمطلقة علم طبيعة بعينها. وكلاهما تجريبي: الأول للمجرد، والثاني للمطبق. أنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

ولكي نفهم ذلك، لا بد من أن ندرك معنى نفي الواقعية؛ فالطبيعي والتاريخي، رغم كونهما ليسا من صنع العقل بإطلاق، يقيان أموراً وضعية، بما هي معلومة، وهي إذاً دائماً من جنس الوضع الرياضي الخالص، حتى في أكثرها تقيناً؛ إذ إن ما نعلمه يبقى دائماً نماذجنا التقريبية عن عادات الأشياء؛ وهو إذاً دائماً من جنس الأسماء الوضعية.

(١٨) تقدم التاريخي على الطبيعي في الدين وقياس الثاني على الأول من الأمور البينة، إذ إن الطبيعي نفسه، في النظر الديني، أمر تاريخي: فهو حادث طراً بعد أن لم يكن، وطريانه لا يخضع للضرورة، بل هو من جنس الأمر الشرعي ينتج من التوقيف الإرادي. ويمثل هذا التصور للطبيعي جوهر الخلاف بين الفلاسفة والاشاعرة. لذلك اعتبرنا مسألة الكلبي النظري فلسفياً ذات صيغة دينية هي مسألة قدم العالم وحدوثه، أعياناً وماهيات كلية.

للعلم الانساني؛ ومن ثم فإن منافاته للدين النظري علّتها فسادُه الناتج من واقعية موضوعه المزعومة: من هنا نفى واقعية الكلي النظري، ونفى علمه المطلق، لإثبات نسبية العلم وعجزه عن تجاوز التجربة التي إذا استند إليها تخطى عن الإطلاق المؤدي إلى التنافي مع الدين النظري.

ولما كان الميتاتاريخ الفلسفي تابعاً للميتافيزيقا لتقدّم الهمّ الطبيعي النظري على الهمّ التاريخي العملي في النظرة الفلسفية التي تقيس الثاني على الأول^(١٦)، كان غرض ابن خلدون أن يبيّن أن الوسيط بين علم العمران، بما هو لا يكون إلا تاريخياً، ومابعد التاريخ بما هو ادعاء العلم العملي المطلق الغني عن التاريخ، أعني التاريخ المستند إلى واقعية الكلي العملي، لا يمثل حقيقة العلم العملي كما يقع في التاريخ الفعلي للعمل الانساني، ومن ثم فإن منافاته للدين العملي، علّتها فسادُه الناتج من واقعية موضوعه المزعومة: من هنا نفى واقعية الكلي العملي، ونفى علمه المطلق، لإثبات نسبية العمل وعجزه عن تجاوز التاريخ الذي، إذا استند إليه، تخطى عن الإطلاق المؤدي إلى التنافي مع الدين العملي. وادّأ، فنظرية العلم الفلسفية (التي يمثلها المنطق الأرسطي)، ونظرية العمل الفلسفية (التي يمثلها التاريخ الأفلاطوني)، لاستنادهما إلى واقعية الكلي، لا يمكن أن تؤدي إلا إلى الميتافيزيقا بديلاً من علم الطبيعة، وإلى الميتاتاريخ بديلاً من علم التاريخ ومن ثم إلى الفلسفة المنقلبة إلى دين، وهو ما حصل في الجدليتين «الاشراقية - الصوفية» و«الرشدية - الكلامية».

إن تحديد النظر الاسمي الذي يقتضي تخليص النظر من الميتافيزيقا بنقد المنطق الأرسطي المستند إلى واقعية الكلي النظري، وتحديد العمل الاسمي الذي يقتضي تخليص العمل من الميتاتاريخ بنقد التاريخ الأفلاطوني المستند إلى واقعية الكلي العملي، أدّى إلى نظرية جديدة في النظر والعمل جعلت علم الطبيعة وعلم المجتمع يصحبان ممكنين، بفضل تحقيق الشروط الإستمولوجية المؤسسة للمنهج التجريبي، والمنهج التاريخي، من دون منافاة للبعد النظري والبعد العملي من الدين، في مفهومه السني، ومن دون حاجة إلى الحل الشيعي الذي يجعل من المضمون الفلسفي مضموناً لباطن المضمون الديني، ومن الشكل الديني شكلاً لباطن الشكل الفلسفي بفضل فنيات التأويل التحكمي، مفسداً بذلك الدين والفلسفة، ومؤدياً إلى جمود العقل والنقل. لذلك كان عمل ابن تيمية ساعياً إلى نقل العقل الانساني

(١٦) تقدم الطبيعي على التاريخي وقياس الثاني على الأول في الفلسفة من الأمور البينة، إذ إن التاريخي نفسه يُعد من الخرج عن طبائع الأشياء ما لم يخضع لها. لذلك كان نموذج المدينة دائماً مستنداً من الطبيعة، فهو بنية النفس، وبنية العالم، وكنهاهما بنية واحدة هي النفس الشخصية أو النفس الكلية، بل إن ما يخرج عن هذه الطبائع يُعد تمتع العلم، لأنه من الواردات بلغة الفارابي. وحتى أفلاطون الذي يبدو وكأنه قد أدخل التاريخيّة حتى في الطبيعة، فإنه جعلها خارج الزمان، ومن ثم السياسة، عنده، تسعى إلى إخراج العمران من التاريخية، كون مثالا الأعلى يبقى الثبات الفرعوني.

من العلم المعياري اللاتاريخي - المنطق الأرسطي بما هو المنهج العلمي الزعوم وليس بما هو شكل استدلال - إلى العلم التاريخي المستند إلى الصورة الرياضية الخالصة والمنهج التجريبي المطبق إياها على الطبيعة^(٢٠). وكان عمل ابن خلدون ساعياً إلى نقل العقل الانساني من العمل المعياري اللاتاريخي - التاريخ الأفلاطوني بما هو المنهج العملي الزعوم وليس بما هو شكل استدلال - إلى العمل التاريخي المستند إلى الصورة الاجتماعية الخالصة، والمنهج التاريخي المطبق إياها على المجتمع^(٢١).

وينتج من ذلك أن نظرية العلم والمنهج النظريتين المؤدية إلى علم الطبيعة بحق، ونظرية العلم والمنهج العمليتين المؤدية إلى علم العمران بحق (أو علم المدينة أو علم السياسة)، غير ممكنتين من دون دحض المنطق الأرسطي المستند إلى واقعية الكلّي والجامع، بمعيارية نظريته العلمية، كل معرفة ميتافيزيقاً بالطبع خارج الطبيعة، ومن دون دحض التاريخ الأفلاطوني المستند إلى واقعية الكلّي والجامع، بمعيارية نظريته العملية، كل عمل ميتافيزيقاً بالطبع خارج التاريخ. ولا يكون هذا الدحض إلا من خلال إعادة تحديد منزلة الكلّي النظرية والعملية بتجاوز جديلة الإشراقية والتصوف وجديلة الرشدية والكلام اللتين توقفتا عند حل وسط بين الواقعية والاسمية اللاهوتية.

لذلك وصفنا عمل ابن تيمية بأنه ثورة عملية روحية استندت إلى إعادة تحديد منزلة الكلّي النظري الذي ينسب إليه ابن تيمية ما انتهى إليه سلطان الكهوت الروحي من تواطؤ موجب مع سلطان المسكروت الزماني وإطلاق ليده وجشعه في حياة البشر، بالاستناد إلى نفي الأمر الشرعي، والاقتصار على الأمر الكوني أو الجبرية الخالصة. ووصفنا عمل ابن خلدون بأنه ثورة عملية سياسية استندت إلى إعادة تحديد منزلة الكلّي العملي الذي ينسب

(٢٠) وهذا الوجه الثاني هو الذي غيّته اللفتة على استثمار النتائج وإهمال الأسس. فلم يبق من الإصلاح الذي سعى إليه ابن تيمية إلا وجهه السلفي الذي انقلب، من ثم، إلى ضده، فأصبح من ثورة على الواقعية النظرية المؤسسة للتواطؤ الموجب بين السلطان الروحي والسلطان الزماني، إلى نفي العقل باسم الدين. وإذا بالحركة التنويرية الروحية التي أنشأها تصبح أساساً لأكثر النظم ظلامية في العالم الإسلامي منذ النهضة، أعني الدولة الدينية بالمعنى الوهاني، فعدنا بذلك إلى واقعية الكلّي النظري بالرغم من الزعم بأن أساس العلم هو تاريخيته. فالدولة المزعومة دينية، بفضل القوة، تجمل من التاريخي النظري مطلقاً يثبت ببيات العنف المحافظ عليه: «موت الحركة العقلية والعلمية، وبموتها يموت الروح والعمل».

(٢١) وهذا الوجه الثاني هو الذي غيّته اللفتة على استثمار النتائج وإهمال الأسس. فلم يبق من الإصلاح الذي سعى إليه ابن خلدون إلا وجهه العلماني الذي انقلب إلى ضده، فأصبح من ثورة على الواقعية العملية المؤسسة للتواطؤ السالب بين السلطان الروحي والسلطان الزماني، نقياً للفلسفة والعقل باسم العلم. وإذا بالحركة التنويرية العلمية التي أنشأها تصبح أساساً لأكثر النظم ظلامية في العالم الإسلامي منذ النهضة، أعني الدولة «العلمية» بالمعنى الماركسي، فعدنا بذلك إلى واقعية الكلّي العملي بالرغم من الزعم بأن أساس العلم هو تاريخيته. فالدولة المزعومة علمية، بفضل القوة، تجمل من التاريخي العملي مطلقاً يثبت ببيات العنف المحافظ عليه: «موت الحركة الروحية والعملية، وبموتها يموت العقل والعلم».

اليه ابن خلدون ما انتهى اليه سلطان الكهنوت الروحي من تواطؤ سالب مع سلطان
العسكروت وإطلاقي ليده في حياة البشر، بالاستناد إلى نفي التاريخ العلمي وشروط العمل
السياسي، وبالاقتصار على مجرد التنديد بالسلطان الزماني، أو الثورات الفاشلة عليه في
غياب علم الانتظام الذاتي للعمران^(٢٢).

إذا، الجمع بين الإصلاحين يمكن أن يُقد، في الوقت نفسه أساساً للثورة الفكرية في
الفلسفة والدين، وللثورة الفعلية في الروح والعقل والمجتمع والدولة. لذلك فلا غرابة إذا كان
هذان الفيلسوفان سنداً للإصلاح الذي سعت إليه النهضة، سواء يبعدها الأصلاطي، أو يبعدها
العلماني من بداية القرن الثالث عشر للهجرة (التاسع عشر للميلاد). لكن الحاجة الآزفة
جعلت التركيز يكون، في الإصلاح الروحي النظري، مقصوراً على الوجه الموجب من عمل
ابن تيمية فأخلاه من أهم ما فيه، أعني الثورة الفلسفية المؤسسة لإصلاحه، وجعلته يكون،
في الإصلاح السياسي العملي، مقصوراً على الوجه الموجب من عمل ابن خلدون، فأخلاه
من أهم ما فيه، أعني الثورة الفلسفية المؤسسة لإصلاحه. وبذلك كانت النهضة استثماراً
متسرعاً للنتائج العملية، وغياباً متجعجاً للأسس النظرية. وإذا كانت الحاجة الملحة عند مباشري
العمل قد تعلق ذلك، بعض التعليل، فلا عذر لمباشري النظر!

(٢٢) صراع ابن تيمية مع التصوف بما هو سلطان روحي متواطئ إيجاباً مع كل السلاطين (المعاليك
والمغول والصليبيين، والنصيرية) والأضطهاد الذي لحقه من جراء ذلك، يتأتى طبيعة عمله التحريري والتنويري. لكن
سكوت ابن خلدون عن السلاطين وصراعه مع التصوف الثائر عليهم، جعل مفهوم التواطؤ السالب للسلطان
الروحي غير واضح. فابن خلدون، خلافاً لابن تيمية، لم يصارع المتصوفة المؤيدة للسلاطين، بل الثائرين عليهم،
فيما وكأنه من المستسلمين للسلطان الزماني، والقائلين بالجبرية مثل المتصوفة الذين يهاجمهم ابن تيمية. لكن
تحليل الأسباب التي من أجلها يخاصم ابن خلدون الثائرين وربطها بنظريته في الآليات الذاتية للعمران والسياسة،
يريزان بوضوح أن عمله يستهدف البحث عن الأسباب الحقيقية للتفسير السياسي، ومن ثم فهو يتهم كل
محاولات الثورة ويعتبرها، إذا كانت من دون أسباب حقيقية لتجачها، تواطؤاً سالباً مع العسكروت لما ينتج منها
من بأس وإحباط، متهماً أصحابها بالجنون وبجهل قوانين الفعل السياسي. وإذا الاختلاف بين المصلخين يتعلق
بآليات الإصلاح؛ الأول يعتبره روحياً نظرياً، ويتعلق بالتحرير الخلقى والتنوير الفكري والديني، والثاني يعتبره
سياسياً عملياً، ويتعلق بالتحرير السياسي والتنوير العلمي. الأول يصارع السلطان الروحي المتواطئ مع السلطان
الزماني، لجعل الإنسان قادراً على الاستقلال من الأول للمصمود أمام الثاني. والثاني يصارع السلطان الزماني
بوضع العلم الذي يمكن من تحقيق شروط إخراجهم من طور «الملك الطبيعي» الذي لا تستتب فيه الدولة ولا يتم
استيلاؤها إلى طور الملك السياسي الذي يخضع فيه الكافة إلى قوانين عقلية ودينية تكون فوق الجميع فوقية
اختيارية لا حتم فيها، كونها وليدة الاعتماد على الاجتهاد العلمي النسي.

المَرَاجِع

١ - العربية

كتب

- ابراهيم بن سنان بن ثابت، أبو اسحق. رسائل ابن سنان. حيدر آباد الدكن: مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤٨.
- ابن الأزرق، أبو عبد الله محمد بن علي. بذائع السلك في طبائع الملك. تحقيق محمد عبد الكريم. تونس؛ ليبيا: الدار العربية للكتاب، [د.ت.].
- ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. درء تعارض العقل والنقل. تحقيق محمد رشاد سالم. القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧١. (مكتبة ابن تيمية، المؤلفات؛ ٣)
- الرد الأقوم على ما في كتاب فصوص الحكم. تحقيق محمد حامد الفقي. جدة: مطبعة محمد نصيف، ١٩٤٩.
- الرد على المنطقيين. تقديم سليمان الندوي. بيروت: دار المعرفة؛ بومباي: [د.ن.]. ١٣٦٨هـ.
- الفتاوى. الرباط: المكتب التعليمي السعودي بالمغرب، [د.ت.]. مج ١١.
- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية. تحقيق محمد رشاد سالم. بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٢. ٤ ج.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. تلخيص إبطال القياس والاستحسان والتقليد والتعليل. تحقيق سعيد الأفغاني. دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٠.
- رسائل ابن حزم الأندلسي. تحقيق احسان رشيد عباس. القاهرة: مكتبة العروبة، ١٩٦٠.
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. شفاء السائل لتهذيب المسائل. تحقيق الأب

- أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [د.ت.].
- العبر وديوان البتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون. ط ٣. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧. ٧ ج. تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤.
- لباب الغصن في أصول الدين. نشر وتحقيق الأب لوسيانو رويو. تطوان: دار الطباعة المغربية، ١٩٥٢.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو. تحقيق الأب موريس بويج. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٣.
- تهافت التهافت. تحقيق الأب موريس بويج. ط ٢. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦.
- تهافت الفلاسفة.
- فلسفة ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.
- ابن سبعين. كتاب الاحاطة.
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. الشفاء، الالهيات.
- النجاة، مختصر الشفاء. ط ٢. القاهرة: نشر محي الدين صبري الكردي، ١٩٣٨.
- ابن شهيد الأندلسي، أبو عامر أحمد بن عبد الملك. رسالة التوابع والزوابع. تحقيق بطرس البستاني. تونس: دار بو سلامة للطباعة، [د.ت.].
- ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك. حي بن يقظان. ط ٢. بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨.
- ابن عربي. كتاب المنزل القطب ومقاله وحاله. حيدر آباد الدكن: [د.ن.]. ١٩٤٨.
- ابن غازي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. بغية الطلاب في شرح منية الحساب. تحقيق وتقديم محمد سويس. حلب: جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي، ١٩٨٣. (مصادر ودراسات في تاريخ الرياضيات العربية؛ ٤)
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. كتاب الروح. تحقيق عارف الحاج. بيروت: دار إحياء العلوم، ١٩٨٨.
- ابن المطهر الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف. منهاج الكرامة في معرفة الإمامة. تحقيق محمد رشاد سالم. بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٢.
- ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. لسان العرب المحيطة: معجم لفوي علمي. إعداد وتصنيف يوسف خياط ونديم مرعشلي. بيروت: دار لسان العرب، ١٩٧٠. ٣ ج.
- ابن الهيثم، أبو علي محمد بن الحسن. رسالة المتوازيات: شرح مصادرة اقليدس في الأصول. تحقيق خليل جلاويش. قرطاج: بيت الحكمة، ١٩٨٨.

١. المناظر. تحقيق عبد الحميد صبرة. الكويت: [د.ن.]، ١٩٨٢. (قسم التراث العربي، السلسلة التراثية؛ ٤)
٢. أبو ريان، محمد علي. أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي. الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٧.
٣. اخوان الصفاء. رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء.
٤. نظام الاثنيين. ترجمة طه حسين. ط ٢. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٥.
٥. (المجموعة الكاملة)
٦. بدوي، عبد الرحمن. ابن خلدون وأرسطو: أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، ٢ - ٦ كانون الثاني/ يناير ١٩٦٢. القاهرة: مركز البحوث الاجتماعية والجنائية بالجمهورية العربية المتحدة، ١٩٦٢.
٧. شخصيات قلقة في الإسلام. القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٤٦.
٨. مذهب الإسلاميين. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧١.
٩. مؤلفات ابن خلدون. تونس؛ ليبيا: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٩.
١٠. الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (نقد العقل العربي؛ ٢)
١١. فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي. ط ٣. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.
١٢. الجرجاني، علي بن محمد. التعريفات. بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٥.
١٣. الخيام، عمر. رسالة في شرح ما أشكل من مصادرات كتاب اقليدس. تحقيق عبد الحميد صبرة. الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦١.
١٤. رسائل الخيام الجبرية. حققها وترجمها وقدم لها رشدي راشد وأحمد جبار. حلب: معهد التراث العلمي العربي، ١٩٨١. (مصادر ودراسات في تاريخ الرياضيات العربية؛ ٣)
١٥. درهام، ييار. مصادر الفلسفة العربية. ترجمة أبو يعرب المرزوقي. قرطاج: بيت الحكمة، ١٩٨٩.
١٦. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات. تحقيق طه عبد الرؤوف. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٤.
١٧. مناظرات الرازي في بلاد ما وراء النهر. تحقيق فتح الله خليف. بيروت: دار المشرق، ١٩٦٦.
١٨. راشد، رشدي. تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب. ترجمة حسين زين الدين. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩. (سلسلة تاريخ العلوم عند العرب؛ ١)

- روزنتال، فرانز. علم التاريخ عند المسلمين. ترجمة صالح أحمد العلي؛ مراجعة محمد توفيق حسني. بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٣.
- السموأل بن يحيى بن عباس المغربي. الباهر في الجبر. تحقيق وتحليل صلاح أحمد ورشدي راشد. دمشق: جامعة دمشق، ١٩٧٣. (سلسلة الكتب العلمية؛ ١٠)
- سويسبي، محمد. كشف الأسرار عن علم حروف الفبار. قرطاج، تونس: بيت الحكمة، ١٩٨٨.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. تحقيق محمود توفيق. القاهرة: مطبعة حجازي، ١٩٤٩.
- . نهاية الاقدام في علم الكلام. صححه وحرره الفرد غيوم. بغداد: مكتبة المثنى، [د.ت.].
- الشيرازي، صدر الدين محمد بن ابراهيم. كتاب المشاعر. ترجمه هنري كوربان تحت عنوان: *Le Livre des pénétrations métaphysiques*. Paris: Verdier, 1986.
- العالمي، بهاء الدين محمد بن حسين. الأعمال الرياضية الكاملة. تحقيق جلال شوقي. بيروت: دار الشروق، ١٩٨١.
- . الكشكول. القاهرة: مطبعة العامرية، ١٨٨٤.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن أحمد. الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية أو المضمون الصغير. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦.
- . إحياء علوم الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦.
- . تهافت الفلاسفة. تحقيق سليمان دنيا. ط ٤. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦.
- . فضائح الباطنية. تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي. الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، [د.ت.].
- . القسطاس المستقيم. تحقيق فكتور شلحت. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩.
- . مشكاة الأنوار. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦.
- . مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية. نشر الشيخ محيي الدين صبري الكردي. مصر: مطبعة السعادة، [د.ت.].
- . المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. آراء أهل المدينة الفاضلة. تحقيق يوسف كرم [وآخرون]. بيروت: [د.ت.].، ١٩٨٠.
- . إحصاء العلوم. تحقيق عثمان محمد أمين. ط ٢. مصر: دار الفكر العربي، ١٩٤٩.

- تحصيل السعادة. حققه وقدم له جعفر آل ياسين. بيروت: دار الأندلس، ١٩٨١.
- الجمع بين رأيي الحكيمين [أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس]. قدم له وحققه ألبير نصري نادر. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [١٩٦٠].
- رسالة في العقل. تحقيق الأب موريس بويج. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦.
- كتاب الحروف. حققه وقدم له وعلّق عليه محسن مهدي. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠.
- كتاب السياسة المدنية (الملقب بمبادئ الوجودات). تحقيق فوزي متري نجار. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤.
- الفارسي، كمال الدين أبو الحسن. تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف، ١٣٤٧ - ١٣٤٨ هـ. ج٢.
- المثل العقلية الأفلاطونية. حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي. بيروت: دار القلم؛ الكويت: وكالة المطبوعات، [١٩٧٤]. (نصوص وترجمات لمؤلفين شرقيين؛ المجلد ١٢)
- الحاسبي، أبو عبد الله الحارث. التوهم.
- الوصايا أو النصائح. تحقيق عبد القادر أحمد عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦.
- المرزوقي، أبو يعرب محمد الحبيب. أبستمولوجيا أرسطو. تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥.
- السلطان الزماني والسلطان الروحي. تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٩١.
- المعري، أبو العلاء أحمد بن عبد الله. رسالة الغفران. بيروت: دار صادر، [د.ت.].
- النشار، علي سامي. مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاطاليسي. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤.
- نظيف، مصطفی. الحسن بن الهيثم: بحوثه وكشفه البصرية. مصر: مطبعة نوري، ١٩٤٢.
- الهمذاني، بديع الزمان أحمد بن الحسين. المقامات. تقديم وشرح محمد عبده. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٨٨٩.
- الوردي، علي. منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته. تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٨.

٢ — الأجنبية

Books

- Aristote. *Catégories*. Traduit par Tricot. Paris: Vrin, 1969.
- . *De l'Ame*. Traduit par Tricot. Paris: Vrin, 1972.

- . *De l'interprétation*. Traduit par Tricot. Paris: Vrin, 1969.
- . *Du Ciel*. Texte établi et traduit par Paul Moraux. Paris: Les Belles lettres, 1969. (Collection des université de France)
- . *Les Economiques*. Traduit par Tricot. Paris: Vrin, 1958.
- . *Ethique à Nicomaque*. Traduit par Tricot. Paris: [s.n.], 1972.
- . *La Métaphysique*. Traduit par Tricot. Paris: Vrin, 1970.
- . *Physique*. Traduit par H. Garteron. Paris: Les Belles lettres, 1973.
- . *Politique*. Traduit par Tricot. Paris: Vrin, 1970.
- . *Les Réfutations sophistiques*. Traduit par Tricot. Paris: Vrin, 1969.
- . *Topiques*. Traduit par Tricot. Paris: Vrin, 1974.
- Arnaldez, Roger. *Jesus dans la pensée musulmane*. Paris: Desclée, 1978.
- Bachelard, Gaston. *Le Matérialisme rationnel*. Paris: Presses universitaires de France, 1963. (Bibliothèque de philosophie contemporaine, logique et philosophie des sciences)
- Boole, Georges. in: *La Formalisation*. Traduit par Y. Michaud. Paris: Seuil, 1969.
- Bourbaki, Nicolas. *Eléments d'histoire des mathématiques*. 2ème éd. revue, corrigée, augmentée. Paris: Hermann, 1969. (Collection histoire de la pensée; 4)
- Bréhier, Emile. *Histoire de la philosophie*. Paris: Presses universitaires de France, 1960.
- Cassirer, Ernst. *La Philosophie des formes symboliques*. Paris: Minuit, 1972.
- Comte, Auguste. *Cours de philosophie positive*. Paris: Delagrave, 1920.
- . *Système de politique positive*. 4ème éd. Paris: Librairie positiviste; G. Grès et Cie, 1912 4 vols.
- Copleston, Frederick Charles. *Histoire de la philosophie au moyen âge*. Paris: Casterman, 1964.
- Corbin, Henry, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*. Paris: Flammarion, [1958].
- . *Le Livre des pénétrations métaphysiques*. Paris: Verdier, 1986.
- . *Oeuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardi*. Paris: Téhéran, 1952.
- Cournot, Antoine Augustin. *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*. Texte revue et présenté par F. Mentré. Paris: Boivin et Cie, 1934. (Bibliothèque de philosophie)
- Descartes, René. *Oeuvres*. Paris: G.R., 1967.
- Diophante. *Les Arithmétiques*. Paris: Les Belles lettres, 1984.
- Duhem, Pierre Maurice M. *Le Système du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Paris: Hermann, 1973.
- Durkheim, Emile. *Oeuvres*. Paris: Minuit, 1975.
- . *Textes*. Présentation de Victor Karady. Paris: Minuit, 1975. (Collection le sens commun)
- Euclides. *Les Oeuvres d'Euclide*. Traduites littéralement par F. Peyrard. Nouveau tirage, augmenté d'une importante introduction par M. Jean Itard. Paris: A. Blanchard, 1966.

- Foucault, Michel. *Les Mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966. (Bibliothèque des sciences humaines)
- . *La Théorie aristotélicienne de l'ancienne*. Paris: Aubier Montaigne, 1974.
- Frege, Gottlob. *Les Fondements de l'arithmétique: Recherche logico-mathématique sur le concept de nombre*. Traduction et introduction de Claude Imbert. Paris: Seuil, 1970. (L'Ordre philosophique)
- Gilis, Charles - André. *Le Coran et la fonction d'Hermès*. Paris: Ed. de l'Oeuvre, 1984.
- Gilson, Etienne Henry. *L'Être et l'essence*. Paris: Vrin, 1948. (Problèmes et controverses)
- . *La Philosophie au moyen âge: Des origines patristiques à la fin du xiv siècle*. Paris: Payot, 1962. (Bibliothèque historique)
- Granger, Gilles Gaston. *La Théorie aristotélicienne de la science*. Paris: Aubier Montaigne, 1976. (Collection analyse et raisons; 22)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Paris: Vrin, 1967.
- . *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Paris: Vrin, 1972.
- Jadaane, F. *Influence du stoïcisme sur la pensée islamique*. Beyrouth: Dar al-Machreq, 1986.
- Kant, Immanuel. *Critique de la raison pratique*. Paris: Presses universitaires de France, 1965.
- Koyré, Alexandre. *Etudes galiléennes*. Paris: Hermann, 1966. (Ecole pratique des hautes études, histoire de la pensée; 15)
- Lévi - Strauss, Claude. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: La Haye: Mouton, 1967. (Collection de rééditions; 2)
- Lewis, Bernard. *Les Assassins*. Paris: Berger-Levrault, 1982.
- Marrou, Henri Irénée. *De la connaissance historique*. 6ème éd. revue et augmentée. Paris: Seuil, 1973. (Collection esprit, la condition humaine)
- Massignon, Louis. *Ibn Sab'in et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane*. Paris: Publication de l'institut des hautes études marocaines; Librairie orientale, 1928. (Bibliothèque orientale; 1.18)
- Mauss, Marcel. *Essais de sociologie*. Paris: Minuit, 1971. (Points; 19)
- Monteil, Vincent. *Discours sur l'histoire universelle (Al-Muqaddimá)*. Paris: Sindbad, 1968.
- Platon. *Le Cratyle*. Traduit par Louis Meridier. Paris: Les Belles lettres, 1969.
- . *Critias*. Traduit par Albert Rivaud. Paris: Les Belles lettres, 1970.
- . *Lois*. Traduit par E. des Places. Paris: Les Belles lettres, 1976.
- . *Parménide*. Traduit par A. Dies. Paris: Les Belles lettres, 1974.
- . *Phédon*. Traduit par L. Robin. Paris: Les Belles lettres, 1978.
- . *Philèbe*. Traduit par A. Dies. Paris: Les Belles lettres, 1978.
- . *République*. Traduit par Léon Robin. Paris: Gallimard, 1950.
- . *Sophiste*. Traduit par A. Dies. Paris: Les Belles lettres, 1976.
- . *Théétète*. Traduit par Albert Rivaud. Paris: Les Belles lettres, 1970.
- . *Timée*. Traduit par Albert Rivaud. Paris: Les Belles Lettres, 1970.

- Plotin. *Ennéades*. Texte établi et traduit par Emile Bréhier. 2ème éd. Paris: Les Belles lettres, 1936. (Collection des universités de France)
- Proclus Diadochus. *Eléments de théologie*. Traduction, introduction et notes par Jean Trouillard. Paris: Montaigne, 1965. (Bibliothèque philosophique)
- Ricoeur, Paul. *Etre essence et substance chez Platon et Aristote*. Paris: Société d'édition d'enseignement supérieur, 1982.
- Ross, Sir D. *Aristotle*. London: Methuen, 1971.
- Rougier, Louis Auguste Paul. *La Scolastique et le thomisme*. Paris: Gauthier - Villars, [1925].
- Russell, Bertrand. *Introduction à la philosophie mathématique*. Traduit par Moreau. Paris: Payot, 1970.
- . *The Principles of Mathematics*. London: George Allen and Unwin, 1972.
- Szabo, A. *Les Débuts des mathématiques grecques*. Paris: Vrin, 1977.
- Tannery, Paul. *Mémoires scientifiques*. Toulouse: E. Privat; Paris: Villars, 1912-.
- . *Pour l'histoire de la science hellène*. 2ème éd. Paris: Gauthier- Villars, 1930.
- . *Sciences exactes au moyen âge*. Toulouse: E. Privat; Paris: Villars, 1922. (mémoires scientifiques)
- Taton, René. *Histoire générale des sciences*. 2ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 1966.
- Thom, R. *Esquisse d'une sémiophysique*. Paris: Inter. éd., 1988.
- Verbeke, G. *Intro doctrinale au problème des universaux in Aviana Latinus*. Louvain - Leiden: Liber de Philosophia Prima, 1980.
- Weber, Max. *Essais sur la théorie de la science*. Traduits de l'allemand et introduits par Julien Freund. Paris: Plon, 1965.
- Woeppcke, Franz. *Trois traités arabes sur le compas parfait*. Publiés et traduits par François Woeppcke. Paris: Imprimerie nationale, 1874.
- Youschkevitch, Adolf P. *Les Mathématiques arabes: (VIIIe - XVe siècles)*. Traduction française de M. Cazenave et K. Jaouiche; préface de René Taton. Paris: Vrin, 1976. (Collection d'histoire des sciences; 2)
- Periodicals*
- Ansari, Abulhaq. «Ibn Tay-Miyyah and Sufism.» *Islamic Studies*: vol.24, no.1, 1985.
- Fazlur, Rahman. «Essence and Existence in Ibn Sina: The Myth and the Reality.» *Hudamard Islamicus*: vol.4, no.1, 1972.

فهرس

(أ)

الابداع الإلهي: ٥٩

الأبستمولوجيا الأرسطية: ١١٦، ٢٨٧

ابن الأزرق، أبو عبد الله محمد بن علي: ٢١٠، ٢٥٧

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم:

١٣، ١٥، ١٧، ١٩، ٢٢، ٢٥، ٣٢، ٣٥ -

٣٨، ٤١، ٤٢، ٥٦، ٦٤، ٦٦، ٦٨، ٧١،

٧٢، ٧٥، ٨٠، ٨٢، ٨٣، ٨٦، ٨٧، ٨٩،

٩٠، ٩٢، ٩٤، ٩٦، ٩٩، ١٠٠، ١٠٤،

١٠٥، ١٠٨، ١١٥، ١١٨، ١٢٠، ١٢٣،

١٢٨، ١٣٥، ١٤١، ١٤٢، ١٤٩، ١٥٤،

١٦٤، ١٧٣، ١٧٥، ١٨٤، ١٨٩، ١٩١ -

١٩٤، ١٩٣، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤١، ٢٤٦،

٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٨، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٧،

٢٦٨، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٧٨، ٢٨٠،

٢٨١، ٢٨٧، ٢٩٠، ٢٩٣، ٢٩٥، ٢٩٧ -

٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣١٣، ٣١٥، ٣١٦،

٣٢٠، ٣٢٥، ٣٤٠، ٣٤٤، ٣٦٨، ٣٧١ -

٣٧٤، ٣٧٦، ٣٨٢، ٣٨٤، ٣٨٦، ٣٨٨ -

٣٩١، ٣٩٣، ٣٩٤

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: ١٣

١٥، ١٧، ١٩، ٢٢، ٢٥، ٣٢، ٣٥ -

٤١، ٤٢، ٤٤، ٦٦، ٦٨، ٧١، ٧٢، ٧٥

٨٠، ٨٢، ٨٣، ٨٦، ٨٧، ٨٩، ٩٠، ٩٢،

٩٤-٩٦، ٩٩، ١٠٠، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٦،

١٠٨ - ١١٦، ١١٨، ١٢٠، ١٢٥، ١٢٦،

١٢٨، ١٣٢، ١٣٨، ١٤٢، ١٧٣، ١٩٠،

١٩١، ٢٠٣، ٢١٠، ٢٢٢، ٢٣٠، ٢٣١،

٢٣٢، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤١،

٢٤٢، ٢٤٤ - ٢٤٨، ٢٥٠ - ٢٥٦، ٢٥٨،

٢٦٣، ٢٦٧، ٢٧٢، ٢٧٨، ٢٨٤، ٢٩٠،

٢٩٩، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٣،

٣١٥، ٣١٦، ٣١٩ - ٣٢٢، ٣٢٥، ٣٢٦،

٣٢٨، ٣٣٠ - ٣٣٤، ٣٣٦، ٣٣٨، ٣٤٠،

٣٤٢، ٣٤٤، ٣٤٩، ٣٥١ - ٣٥٤، ٣٥٦،

٣٥٧، ٣٦٠، ٣٦٣، ٣٦٨، ٣٧١، ٣٧٣ -

٣٧٦، ٣٨٢، ٣٨٤ - ٣٨٦، ٣٨٨ - ٣٩٠،

٣٩٢ - ٣٩٤

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: ٢٢، ٢٧،

٣٢، ٥٦، ٧٤، ٧٥

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: ٣٤، ٥٣،

٦١، ٦٥ - ٦٧، ١١٦، ١١٧، ١٢٥، ٢٨٧، ٣٩١

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله: ٢٢

أفينا: ٢٢٩

الاحيائية الروحانية: ١٩

الاحيائية اللاتنية: ١٩

اخوان الصفا: ٣٤، ٤١، ١٧٥، ٢٣٥

الادراك المطلق: ٥٩

الإصلاح الروحي: ٢٩، ٣٧٦

الإصلاح السياسي: ٢٩، ٣٧٦، ٣٨٣، ٣٩٤

الإصلاح العلمي: ٣٨٢

١٦٦ - ٦٤ ١٦١ ١٦٠ ١٤١ - ٣٩ ١٣٧ ١٣٥

6131 6129 6121 690 685 687 679

0148 0147 - 144 0137 0134 0132

- 19V 1177 - 170 1178 1101 1149

٤٢١٨ ٤٢١٢ ٤٢٠٦ ٤٢٠٢ ٤٢٠١ ٤١٩٩

6285 6286 6287 6288 6289 6290

219

أرغانون الادراك التاريخي: ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٢٧،

۲۳۳ (۲۳۱) ۲۳۰.

أرغانون الادواك التجريبي: ١٧٠

أرغانون الادراك الحسي: ١٦٢، ١٦٣، ١٦٥ -

٢٢٠ ٢١٨٥ ٢١٨٠ ٢١٧٣ ٢١٧١ ٢١٦٩

۲۲۱

أرغانون الادراك العقلي: ١٦٢، ١٦٤، ١٦٦،

٢٢٠ ٢١٨٥ ٢١٨٠ ٢١٧٣ ٢١٧٠ ٢١٦٩

۲۲۳ ۶۲۳۰ ۶۲۲۹ ۶۲۲۱

الأرغانون الرياضي: الصوري: ١٦٣

الأرغانون الرياضي المادي: ١٦٣

الأغاني الشعبية: ٢٢١، ٢٥٧

الأغاني السياسية المأدبة: ٢٢١

الاختلاف: ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧٠، ٣٧٦، ٣٨٩

587

$$-14.15 - 14.15$$

الأستاذ الدكتور عبد الحليم عبد الحليم

أول من أضاف إلى هذه الأقسام هو:

الاسد بن القراء: ١١١، ١١٢

الإسلام: ١٩، ٢٥، ٣٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١

٣١٢

188

الاستمرارية: ١٥، ٢٢، ٢٥، ٢٨، ٢٩، ٣٤، ٣٥

101 - 41 487 479 - 77 484 421 420

1774 1775 1776 1777 1778 1779

1944, 1945.

الاشعرية: ٢٩، ٣٤، ٣٥، ٤٩، ٥٢، ٦١ - ٦٤،

(۲)

البهشمية: ٢٧، ٢٩، ٣٤، ٣٥، ٤٩، ٥٣، ٦٧،

(ح)

- الحجاج بن يوسف الثقفي: ٣٣٢، ٣٣١
الحد والقياس: ١٨٢، ١٨٣، ١٨٩
الحركة التاريخية: ٣١
حركة الفصل: ٢١ - ٢٥، ٢٧، ٢٨، ٣٤، ٣٥، ٤٧-٤٩، ٥٣ - ٥٥، ٦٨، ٦٩، ٧١، ٨٤، ٨٦، ٨٧
حركة الوصل: ٢١ - ٢٥، ٢٧، ٢٨، ٣٤، ٣٥، ٤٧-٤٩، ٥٤، ٥٥، ٦٦ - ٦٨، ٧١، ٨٤، ٨٥، ٨٨
الحروب الصليبية: ٣٨٣
الحروب ضد المغول: ٣٨٣
الحشاشون: ٣٦٤
الحضارة الإسلامية: ٣١٠
الحضارة العربية: ١٣، ١٦، ٨٥، ٩٢، ٢٠٦، ٣٨١، ٣٨٣، ٣٨٥
الحضارة المادية: ٣٠٨
الحضارة اليونانية: ١٣
الحل الديني: ٢٦
الحل الذريعي: ٢٦
الحل المقدي: ٢٦
الحل الفلسفي: ٢٦
الحنابلة: ٣٦٤
الحنيفية المحدثه: ١٤، ١٦، ١٩ - ٢١، ٢٤ - ٢٩، ٣٢ - ٣٤، ٥٣، ٥٤، ٦٥ - ٧٢، ٧٩، ٨٣، ٨٤، ٨٩، ٩١، ٩٥، ١٠٢، ١٠٩، ١١٩، ١٧٣، ٢٣٣، ٣٦٢، ٣٨١، ٣٨٢
الحنيفية المحدثه العربية: ١٣، ١٥، ١٧، ١٩، ٢٢، ٢٣، ٣٤، ٣٥، ٤٧، ٧١، ٧٢، ٧٤، ٧٩، ٣٩٠

(خ)

- الخصائص الأبيولوجية: ٤٢
الخصائص الأكسيولوجية: ٤٢
الخلفاء الراشدون: ٣٦٧
الحوارج: ٣٦٧

(ت)

- التاريخ الإسلامي: ٣٢
التاريخ الأفلاطوني: ٨٤
التاريخ السوري: ٨١
التاريخ العربي: ٣٢
التاريخ الناصوني: ٢٦
التجريبية المطلقة: ١٥٢
التحريف الديني: ٢٦
التحريف الفلسفي: ٢٥
التحليل البيروني: ١٨
التصرف: ٢٨، ٢٩، ٣٤، ٣٥، ٣٩ - ٤١، ٤٧، ٥٠ - ٥٣، ٦٦، ٦٧، ٦٩، ٧٣، ٧٨، ٧٩، ٩٦، ٩٩، ١٠٠، ٣٧٥
التطور الديني: ٢٢
التطور الفلسفي: ٢٢
التعاون الاقتصادي: ٣٣٦
التناقض الباطني للدين: ٣٦
التناقض الباطني للفلسفة: ٣٦
التنوير الاجتماعي: ٢٩
التنوير العقلي: ٢٩
الترواة: ٢٣، ٢٤، ٢٨، ٣٤، ٣٥، ٣٩، ٦٦، ٧٩، ٩٥
الترواية المحدثه: ١٨، ١٩، ١٠٤
الترواية المحدثه الهلنستية: ١٠٤
تونس: ٣٨٣

(ث)

- الثقافة الدينية: ١٤
الثقافة العربية: ٣٩١
الثقافة الفلسفية: ١٤

(ج)

- المجموع الميثااريخي: ٧٤
المجموع الميثافيزيقي: ٧٤

(د)

دمشق: ٣٨٣

دوركايم، اميل: ٢٥١

الدولة الإسلامية: ٣٣١

الدين العملي: ٣٩٢، ٣٩٠

الدين النظري: ٣٩٢

(س)

السفسطة: ١٧٩، ١٨٨

السلفية: ٢٩

السنّة: ١٩، ٢٨، ٧٨، ٣٦٣، ٣٦٥، ٣٦٧، ٣٦٨

السهورودي، شهاب الدين يحيى بن حبش: ٢٢

السوسيولوجيا: ٩٠

(ذ)

الذات الإلهية: ٥٩، ٦٥، ٧٢، ٧٣، ٧٥، ٧٧، ٧٩

٨٠، ١١٤، ٣٦٣، ٣٦٨

الذات الإنسانية: ٥٩، ٦٥، ٧٥، ٧٧، ٧٩، ٨٠

١١٤

الذاتية اللاهوتية انظر الذات الإلهية

الذاتية الناسوتية انظر الذات الإنسانية

الذرية التاريخية: ٢٠٢

الذرية الخلقية: ٢٢٧

الذرية السياسية: ٢٠٢، ٢٢٧

الذرية الرياضية: ١٤٩

الذرية العملية: ٢٠٦، ٢٢٥، ٢٣٢

الذرية النظرية: ٢٠٦

الذرية الوضعية: ٢٢٧، ٢٣٨، ٢٣٩

(ش)

الشيعية: ١٩، ٢٨، ٧٨، ٣٦٣، ٣٦٥، ٣٦٧

(ص)

الصراع الاقتصادي: ٣٥٩

الصراع السياسي: ٣٥٩

الصفوية: ١٥، ٢٢، ٢٥، ٢٧ - ٢٩، ٣٤، ٣٥

٤٧، ٥٠، ٥١، ٥٤، ٦٠، ٦٥ - ٦٧، ٦٩

٣٨١

الصورية المطلقة: ١٥٢

(ظ)

الظواهرات التاريخية: ٣٤٠

الظواهرات الطبيعية: ٣٤٠

(ع)

العصبية: ٣٥٧، ٣٥٨

عصر الانحطاط: ١٥، ٣٠، ٣٨٣، ٣٨٤

العصر الوسيط: ١٥

العصمة الامامية: ٧٤

العقل الديني: ٣٧٧

العقل العملي: ٧٠، ٨٣، ٩٩، ١١٣، ٣٢٢، ٣٢٤

٣٤٦، ٣٧٠، ٣٧٦

العقل النظري: ٧٠، ٨٣، ٩٩، ١١٣، ٣٢٢، ٣٢٤

٣٣٩، ٣٤٦، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧٦

علم الأخلاق: ١٢٠

علم الاقتصاد السياسي: ٣٥٦

العلم الأكسولوجي: ٤٢

العلم الإلهي: ٧٣، ٩٤، ٢٦٣

علم الإنسان التاريخي: ٦٧

(و)

الوازلي، أبو بكر محمد بن زكريا: ٢٢

راشد، وشدي: ١٥٨

زبيل، برتراند: ١٣٠

الرشدية: ١٥، ٢٢، ٢٥، ٢٧ - ٢٩، ٣٤، ٣٥

٤٠، ٤١، ٥٣، ٦٦ - ٦٨، ٧٨، ٨٦، ٨٨

٨٩، ٩١ - ٩٦، ٩٨ - ١٠١، ١٠٧، ١٠٩

١١٠، ١١٤، ٢٣٩، ٣٦٩، ٣٨٩، ٣٩٠

٣٩٢

الرياضيات العربية: ١٥٧

الرياضيات اليونانية: ١٥٧، ١٧٢

(ن)

النزقة: ١٨٠، ١٨٨

العلم الإنساني: ٧٣، ٩٤

علم التاريخ: ١١٧، ١٢٠، ١٢٤، ١٢٥، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢٢٨، ٢٣١، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٧، ٣٢١، ٣٩٠ - ٣٩٣

علم السياسة: ١٢٥، ١٣٣، ١٩٤، ١٩٩، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢١١، ٢١٨، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٤، ٣١١، ٣١٦، ٣٢٠، ٣٥٦

علم الطبائع: ٣٤٠

علم الطبيعة: ١١٧، ١١٨، ١٢٤، ٢٩٩، ٣٢٤، ٣٩٠ - ٣٩٢

علم العمران البشري: ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٦٣، ٣٠٨، ٣١١، ٣١٦، ٣٢١، ٣٣٩، ٣٥٢، ٣٩١ - ٣٩٣

علم الغيب: ٧٤

علم الكون الطبيعي: ٦٧

علم الكيمياء: ١٧

العلم الدني: ٧٤، ٩٦

العلم المعاري: ٣٢٩، ٣٩٣

علم المناظر: ١٦٩، ١٧١

علم النفس الفلسفي: ٢٦٥

العلمانية: ٢٩

العلوم العقلية: ١٤، ١٩، ٣١، ٣٣، ٣٤، ٤٧، ٥٠ - ٥٣، ٥٤، ٦٧، ٦٩، ٧١، ٧٤، ٨٥ - ٩٤، ١٠٣، ١٠٤، ١١٩، ١٢٢، ١٥٢، ١٥٥، ٢٣٨، ٢٥٢، ٢٩١، ٣١٧، ٣٨١

العلوم العملية: ٣٢، ٣٣، ٣٥، ٣٦، ٤٢، ٤٣، ٤٨، ٦٨، ٩٥، ١١٧، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٧، ١٢٩، ١٣١، ١٣٤، ١٣٧، ١٨٥، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٢، ٢٤٤ - ٢٤٦، ٢٥١، ٢٦٠، ٢٩١، ٣٠٩، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٣٩ - ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٧٥، ٣٨١، ٣٨٥، ٣٩٠، ٣٩٢

العلوم النظرية: ٣٢، ٣٣، ٣٥، ٣٦، ٤٢، ٤٣، ٤٨، ٦٨، ٩٥، ١١٧، ١٢٠، ١٢٤، ١٢٧، ١٢٩ - ١٣٢، ١٣٤، ١٣٧، ١٣٧، ١٧٤، ١٨٥ - ٢٦٣، ٢٦٠، ٢٤٥ - ٢٤٢، ٢٣٨، ٢٣٧، ٢٦٥، ٢٩١، ٣٠٩، ٣١٤، ٣٢٣ - ٣٢٥، ٣٢٩، ٣٤١ - ٣٤٣، ٣٤٥، ٣٧٥، ٣٨١

٣٨٥، ٣٨٦، ٣٩٢

العلوم التقليدية: ١٤، ١٩، ٣١، ٣٣، ٣٤، ٤٧ - ٤٩، ٥١، ٥٣، ٦٧ - ٧٠، ٧٤، ٨٦ - ٩٢، ٩٤، ١٠٣، ١٠٤، ١١٩، ١٢٢، ١٥٢، ١٥٥، ١٧٤، ٢٣٨، ٢٩١، ٣١٦، ٣١٧، ٣٨١

العمران البدوي: ٣١٢

العمران الحضري: ٣٠٩، ٣١٢

العمل المعاري: ٣٣٩، ٣٩٣

عيسى المسيح: ٢٢، ٢٣، ٢٦، ٣٥، ٣٧، ٣٩، ٤١

(غ)

غرناطة: ٣٨٣

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: ١٥، ٢٧، ٣٤، ٥٣، ٦١، ٦٥ - ٦٧، ٧٥، ١٧٤، ١٧٥، ١٩٠، ٢٧٨، ٢٩١

الغزو للمادي: ٢٩

(ف)

الفارابي، أبو ابراهيم اسحاق: ٣٢، ٣٤، ٤٩، ١١٦، ١٣٢، ٢٠٩، ٢٣٥، ٢٤٢، ٢٩٢

فراج، غوثلوب: ١٣٠

فرنسا: ٣٨٤

الفقه الوضعي الإنساني: ٢٩٦

الفقه الوضعي المنزل: ٢٩٦

الفكر الجرماني: ٣٦

الفكر الديني: ١٣، ٢٢، ٢٤، ٢٦، ٣٧، ٤٧ - ٤٩، ٦٥، ٦٨، ٦٩، ٧١، ١٢١، ١٢٢، ٣٦٧، ٣٩٠، ٣٩١

الفكر العربي: ١٣، ١٤، ١٦، ١٨، ٢٣، ٢٥، ٢٩ - ٣٣، ٣٥، ٣٦، ٤٢، ٤٥، ٧٤، ٨٣، ١٠٢، ١٢٨، ١٨١، ٢٣٩، ٢٤٤، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٨١، ٣٨٣ - ٣٨٥، ٣٨٧

الفكر الغربي: ٣٨٥

الفكر الفلسفي: ١٣، ٢٢، ٢٤، ٣٧، ٤٧ - ٤٩، ٦٥، ٦٨، ٦٩، ٧١، ٧٧، ٣٦٧، ٣٨٥، ٣٩٠

الفكر الفلسفي العربي: ١٤٤، ١٩٧

الفكر الفلسفي العملي: ٣١

الفكر الفلسفي النظري: ٣١

- الفكر اللاتيني: ٣٦
الفكر اليوناني: ٣٦، ١٩٧
الفلسفة الألمانية: ١٩
الفلسفة الحديثة: ١٤٩
الفلسفة العربية: ١٣ - ١٣٥، ٣٣، ٣٤، ٣٧، ٤٧ - ٤٩، ٥١، ٥٢، ٥٤، ٥٤، ٦٥، ٦٧، ٦٨، ٧٢، ٩٣، ١١٥، ١٢٠، ١٢٢، ١٣٢، ١٤٢، ١٧٣، ١٧٦، ١٧٧، ١٩٥، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٦٣، ٣٨١، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٩٠
الفلسفة العملية: ٢٠، ٣٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٧٦
٣٨٩
الفلسفة اللاتينية: ٩٣
الفلسفة النظرية: ٢٠، ٣٠، ٣٢١، ٣٧٦، ٣٨٩
الفلسفة الواقعية: ١٨٩، ٢٧٥، ٢٨٨، ٢٨٩، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٤
الفلسفة الوسيطة: ١٤٩
الفلسفة اليونانية: ٢١، ١٤٢، ١٩٥
فيبر، ماكس: ١٣٦
- (ق)
القادرية: ٥٦
القاهرة: ٣٨٣
القرآن الكريم: ١٤، ١٥، ١٧، ١٨، ٢٣، ٢٤، ٢٧، ٣٢، ٣٩، ٥٣، ٥٤، ٨٨ - ٨٨، ٩٠، ٩٤، ١٠٢
القسم الفلسفي: ٢٨
القسم الكلامي: ٢٨
القرة العملية: ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥١
القرة النظرية: ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥١
القيم الاجتماعية: ٣٣٨
- (ك)
كتب:
- إحياء علوم الدين: ٥٠
- أخلاق نيقوماخوس: ٢٠١
- الأصول: ١٦٠، ١٦٧، ٢٩٣
- بدائع السلك في طبائع الملك: ٢٥٧
- تحصيل السعادة: ١٣٢
- نهات الفلاسفة: ٤٩، ٧٥
- جمهورية أفلاطون: ٢٠٥
- درء تعارض العقل والنقل: ١٧٦
- الرد على المنطقيين: ١٨١، ١٨٤، ٣١٥ - ٣١٧
- السماع الطبيعي: ١٤٨
- شفاء السائل لتهذيب المسائل: ٢٣٤، ٢٥٨
- فضائح الباطنية: ٥٠
- مشكلة الأنوار: ٤٩
- مقدمة ابن خلدون: ٢٣٤، ٣١٦، ٣١٧، ٣٢٢، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٣٩، ٣٥٢، ٣٥٤، ٣٧١
- Introduction à la philosophie mathématique: ١٣.
الكسولوجيا الدينية: ١٧١
الكسولوجيا الفلسفية: ١٧١
الكلبي العملي: ١٦، ١٩، ٢٠، ٢٢، ٢٣، ٢٥ - ٢٥، ٢٨، ٣١، ٣٣، ٣٥ - ٣٨، ٤١، ٤٢، ٤٨، ٦١، ٦٤، ٦٥، ٦٧ - ٦٩، ٧٢، ٧٥، ٧٧، ٧٨، ٨٣، ١٠٤، ١١٣، ١١٥، ١١٦، ١١٩، ١٢٠، ١٢٨، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٩، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤

ماركس، كارل: ٢٠٦

مبدأ عدم التناقض: ٣٠٠

المثالية القيثاغورية: ٣٥، ٣٩

المثالية اللاهوتية: ٧٤، ٧٥

المثالية اللاواقعية: ٧٣

المثالية النাসوتية: ٧٤، ٧٥

المثالية الواقعية: ٧٣

المجتمع الإسلامي: ١٧

المجتمع البدوي: ٣١١

المجتمع الحضري: ٣١١

المجتمع العربي: ٨٤

محمد رسول الله: ٣٧

مدونة الإسلام انظر القرآن الكريم

المشائية: ١٥، ٢٢، ٢٥، ٢٧، ٢٩، ٣٤، ٣٥، ٤١

٤٧، ٥٠، ٥١، ٥٤، ٥٩، ٦٥، ٦٧، ٦٩

٧٥، ٣٨١

مصر: ١٠٠، ٣٨٣

المعتزلة: ٦٠، ٦١

المحركة الدونكيخوطية: ٢٩

المغرب العربي: ١٠٠، ١٠١

المنطق الأرسطي: ٨٤، ١٧٤ - ١٧٦، ١٧٩، ١٨٢

٢٣٨، ٢٩٢، ٢٩٣، ٣٨٨، ٣٩٠ - ٣٩٣

المنطق الصوري: ٨١

المنطق العملي: ٢٣٥، ٢٣٦

المنهج الأكسيومي: ٢٣٩

المنهج التاريخي: ٢٢٧، ٢٤٥، ٢٤٦، ٣٩١، ٣٩٢

المنهج التجريبي: ١٥٤، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٦، ١٦٨

١٦٩، ١٨٤، ٢٣١، ٢٣٩، ٢٤٣، ٢٤٥

٢٤٦، ٢٥٧، ٣٩١ - ٣٩٣

المنهج العلمي: ٣٩٣

المنهج العملي: ٣٩٣

المنهجية الاستقرائية: ١٦٨

موسى (النبي): ٢٢، ٢٣، ٢٦، ٣٥، ٣٧، ٤٠، ٤١

الميثاق تاريخ: ٢٦، ٣١، ٤٢، ٧١، ٨٣، ١٠٢، ٣٩١

٣٩٢

الميثاقيزيقا: ٣١، ٤٢، ٧١، ٨٣، ٢٨٤، ٣٠٧

٣٩١

(ن)

الناصوتي: ١٣، ١٤، ٧٢

نظرية الحق الإلهي في الإمامة: ٩٦، ٩٨، ٩٩، ٣٦٤

نظرية العلم: ٢٩٢، ٢٩٩

نظرية العمل الفلسفية: ٣٢٠

نظرية العمل الواقعية: ٣٢٠، ٣٢٢

نظرية الكسب: ٧٧

نظرية الكلّي الثاني: ٢٥٢

نظرية المصلحة العامة والعلم والاجتهادي: ٩٦، ٩٨

٩٩

نظرية المعرفة: ٢٩٢

نظرية الوجود: ٣٨٦

نظرية الوضع الإلهي الحر: ١٧١، ٢٣١

النقد الأستمولوجي: ٢٣٩

النقد الأكسيولوجي: ٢٣٩

نقد التاريخ: ٣٠، ٣١، ٩٩، ٣٢٥

النقد التيجي: ٣٥، ٣٨، ٩٩

النقد الخلدوني: ٣٥، ٣٨، ٩٩

نقد للمنطق: ٣٠، ٣١، ٩٩، ٣٢٥

النهضة العربية: ٢٩، ٣١، ٤٣، ٩٥، ١٢٨، ٣٧٧

٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٦

النهضة الفكرية: ٣٨٤

(هـ)

هينغل، فريدريش: ١٩، ٢٠٦

(ج)

الواجب الديني: ٣٧٥

الوضعية: ١٤، ١٧، ٢٤، ٢٥، ٢٧، ٣٥، ٣٦

٤٥، ٧٢، ٩١، ٩٤، ١٠٤، ١٤٢، ١٩٥

٢٦٥

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

• أستاذ الفلسفة في كلية العلوم الانسانية والاجتماعية،
جامعة تونس الأولى.

من مؤلفاته:

- مفهوم السببية عند الغزالي.
- ابستمولوجيا أرسطو من خلال منزلة الرياضيات في علمه.
- الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر.
- الابستمولوجيا البديل:
- محاولة في فقه العلم ومراسه.
- الرياضيات القديمة ونظرية العلم الفلسفية.
- العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان الزماني عند ابن خلدون.

وله في الترجمة:

- مصادر الفلسفة الغربية؛ وهو ترجمة: الباب الثالث من الجزء الرابع من كتاب: نظام العالم، تأليف بيار دوهام.

وله مقالات عدة بالعربية والفرنسية في دوريات عربية تونسية وغير تونسية.

الطبعة الثالثة

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٩٠ - ١١٠٣ - لبنان

تلفون : ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٤٨٧

برقياً: «مرعبي» - بيروت

فاكس : ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

الشمس:

أو